باتريك هايني

إسلام السوق

نقله إلى العربية: عومرية سلطاني





باتريك هايني

إسلام السوق

نقله إلى العربية: عومرية سلطاني

تقديم : هبة رءوف عزت


مدارات للأبحاث والنشر
MADARAT for Research and Publishing

« وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ »

سورة العنكبوت. آية ٦٩

هذا الكتاب هو حصيلة بحوث أُجريت على مدى عشر سنوات ويزيد. اكتمل مضمون الكتاب بفضل النقاشات الفكرية التي خُضتها خلال هذه السنوات، في مصر؛ في (مركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والقانونية والاجتماعية بالقاهرة - السيداج) بشكلٍ خاص، وأيضًا رفقة الفريق الذي كان يعمل في موقع إسلام أون لاين. كما يعود الفضلُ إلى النقاشات الـمُثمِرة التي جمعتني بالأستاذ أوليفييه روا الذي يُمثِّل، دون شك، الباحث الأكثر تجديدًا في مساحات التفاعل الإيجابي بين الديناميات الدينية والهُويَّاتيّة مع العولمة. يدينُ الكتاب أيضًا للتعاون الـمُثمِر مع زميلي الـمُبدِع وصديقي العزيز، الباحث الراحل حسام تمَّام الذي يسَّر لي الاقتراب من ظواهر وبيانات ربما يكون من الصعب على الباحث الغربي الوصول إليها عادة. هذا الكتاب أيضًا هو نتاج حواراتي وتفاعلي مع صديق مصري ثانٍ توفي خلال الثورة المصرية هو الآخر.

يدين الكتاب باكتماله أيضًا إلى التفاعُل الدائم والتبادل الفكري مع زوجتي التي تنتمي إلى العالم الإسلامي وتسعى إلى نموذجٍ للتديُّن يكون مُنفتحًا على العالم وعلى الآخر؛ فالمواضيع التي تطرقتُ إليها بالبحث في هذا الكتاب، هي عناصر تنتمي الى تكوينها الهُويَّاتي الخاص.

أخيرًا، ينبغي أنْ أتقدَّم بوافر شكري للمترجمة على الجهد الذي بذلته ليرى هذا الكتاب النور. ليس لأنَّها تحمَّلت عناء نقل النص إلى اللغة العربية فحسب، ولكن أيضًا لأنَّها كانت مساعِدة فعلية لي في الوقت الذي انشغلت فيه بالتزاماتٍ أخرى منذ بدء الربيع العربي. وليس فقط وفاءً منها للباحث الراحل حسام تمَّام؛ شريكنا الفكري على مدى عشر سنوات، بل لأنَّ موضوع الكتاب يقع ضمن دائرة اهتماماتها. لذا فإنِّي أدينُ لها بالامتنان لحماسها ومثابرتها وضغوطها المستمرة على مدى العامين الماضيين.

پاتريك هايني



الفهرس

الفصل الثالث : إسلام السوق ؛ حركة إصلاح للذوات الدينية

الفصل الرابع: فاعلون لتحجيم الدولة

تصدير

من طبائع الاستبداد إلى طبائع الاستهلاك؛
عن ابتلاع الحداثة لصِيَغ التمدُّن،
وخطر الرأسمالية على صِيَغ التديُّن

هبة رءوف عزت[1]

شُغل العقل المسلم في العقود الماضية بالتعامل مع الاستبداد، وأنتج سيلاً من الكتابات عن علاقة الإسلام بالديمقراطية، والتحول الديمقراطي في العالم العربي والإسلامي، ودمج الإسلاميين، كما أعيد طبع كتاب «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد» لعبد الرحمن الكواكبي، واهتمت قطاعات عريضة من الشباب بمتابعة فتاوى الشيوخ بشأن موقف الإسلام من الأحزاب السياسية، وتكييف المشاركة في الانتخابات هل هي حرام أم مباحة أم واجبة.

على مستوى آخر كانت الحداثة كمشروع علماني فردي تحفر مسارها في المجتمع دون أن يفهم الناس أحيانًا مفاتيحها، ودون أن يستوعب من يشتغلون بالفقه والدعوة مزالقها ومواطن الخلل والخطر فيها.

يتميَّز هذا الكتاب بإلقاء الضوء على تحوُّلات نوعية حدثت في مسيرة التديُّن خلال العقود الماضية. وهو يتبنَّى، بشكلٍ ما، أطروحة «أوليفييه روا» و«جيل كيبيل» عن فشل الصحوة الإسلامية -وفي القلب منها الحركات الإسلامية- في تقديم نموذجها النقي للمجتمع مع تصاعد معدلات علمنتها بعد أنْ تقبَّلت قيم السوق.. باختصار يرى أنها أصيبت بحالة من السيولة في المفاهيم الحاكمة (الجهاد والحجاب كأمثلة) وأنها تبنَّت في النهاية رؤية التنمية البشرية الأمريكية

(١) أستاذ النظرية السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، والجامعة الأمريكية بالقاهرة.

المتمركزة حول القيم البروتستانية من تركيز على النجاح الفردي وسعي للثرو والنجاح الدنيوي .

ميزة الكتاب أنه يدافع عن هذه الأطروحة بعدد وافر من الأمثلة من بلدا إسلامية متنوعة ؛ من إندونيسيا لمصر لتركيا للمسلمين في أوروبا والولايا المتحدة الأمريكية ، وسيجد القارئ النصَّ غنيًا بالمعلومات المفيدة والدَّالة ، لكن بؤرة النظر محدودة والإطار النظري الذي يُمكِّنُنا من التفسير منحاز للافتراض الذي انطلق منه الكاتب فجعله يغفل أمثلة أخرى قد تنقض افتراضاته أو على الأقل تضعها في حجمها الحقيقي- دون أن ينتقص هذا من أهمية الكتاب وجدة وجديته .

«السيولة» هي الكلمة المفتاحية في الكتاب ، الجيل الجديد قرر الانصراف عن الأطروحات الصلبة للتنظيمات وظهر نوع جديد من الدعاة يروج لمفاهيم الإدار الحديثة والتركيز على الفرد بدلاً من تسويق مفاهيم كبرى كالنهضة والخلاف تبتعد عن هموم الحياة اليومية للناس ، وبالتالي يرى الكاتب أنَّ الظاهر الإسلامية ابتلعها السوق وأصابتها العلمنة .

تتفق هذه السطور مع بعض ما قاله ، وتختلف مع بعضه ، والتفسير الذي يُقدِّمه من داخل الظاهرة بالأمثلة التي يضربها يحتاج لأن يُدعَّم خارجه بإطار تفسيري أوسع نظرة وأكثر شمولية .

نحتاج إلى التركيز ، بشكل أكبر ، على آليَّات التحديث وطبيعة الثقافة الاستهلاكية كي نفهم ما حدث ، ونحتاج أيضًا لإضافة نماذج أخرى من التعامل مع آلة الحداثة التي فعلت فعلها بالمجتمع والصحوة الإسلامية تمكِّننا من فك شفرتها دون الوقوع في شِراكها كي تكتمل الصورة .

سيكون مفيدًا في تقديري أن يطَّلع القاريء مع هذا الكتاب على مجموعة أدبيات أخرى تكمل الصورة التي يقدمها باتريك هايني وتضبط توازنها. لعل منها كتاب جي دوبور «مجتمع الاستعراض (الفُرجة)»، وهي القيمة التي تحرك عالم الأشياء في فضاء الرأسمالية؛ المجتمع الحديث الذي يدور حول الصورة التي يرسمها المجتمع للفرد ويغذيها الاستهلاك؛ استهلاك الأفكار، واستهلاك السلع.

نفهم من هذه المقاربة تحول الدعوة إلى «مشهد» على شاشة الفضائيات و سلع تباع للفرجة في فيديوهات لبرامج تلفزيونية. وهي لا تتم مجانًا، بل هناك حركة رأس مال، وفي هذا الفضاء ثرواتٌ تتراكم ونجوم تُصنَع وتُسوَّق لصالح هذا النموذج من «إسلام السوق» الذَي يتحدث عنه باتريك هايني.

تلك «الفُرجة» وهذا الاستعراض هو أيضًا القيمة التي تحرِّك رؤية الفرد لنفسه، رؤية المرأة لجسدها، ووطأة الإعلام الذي يرسم للناس صوراً مثاليَّة يقابلها أنماط قياسية ويتغلغل في المساحات النفسية مصحوبًا بآلة تجارية ضخمة تقوم بتسويق البدائل التي يمكن شرائها.

نعم، الظاهرة الإسلامية خلقت مستهلكين استفاد منهم السوق، وبعض المستفيدين من أبناء الحركات الاسلامية أنفسهم، وهو البُعد الذي يضيفه هذا الكتاب؛ أي التحليل السوسيولوجي والاقتصادي للصحوة الإسلامية وآثارها على المجتمع. ويمكن، دون إطالة، التأمل في ملف المدارس الإسلامية التي باتت موجة تسويقية واسعة؛ من مدرسة «طلائع الكمال» التي تأسَّسَت في الثمانينات وكانت لها رؤية واضحة للتعليم والتربية الإسلامية، وصولاً لمدارس إسلامية تقدم مختلف أنواع شهادات التعليم الأجنبي للطبقة الأرستقراطية

الجديدة (ولا أقول البرجوازية) والتي تستهلك هذا المنتج طالما كانت المعلِّمات محجبَّات من خريجات الجامعات الأجنبية أو المعتنقات حديثًا للإسلام من بلاد الغرب. إذن: كيف أدى صعود هذا السوق لانخفاض أسهم التعليم الحكومي والحق في التعليم على أجندة القوى الإسلامية، ولصالح من؟

ينطبق نفس الأمر على الحجاب؛ كيف تحوَّلت فلسفته من لباس يعكس التواضع والبساطة والحشمة ويخفي بدرجة كبيرة الفوارق الطبقية بين النساء لصالح رؤية عدالة اجتماعية أوسع (كان هذا على الأقل فهم جيلي من فتيات الصحوة الإسلامية في السبعينات والثمانينات). أقول كيف تحوَّلت فلسفته إلى رؤية استهلاكية تدفع نساء الطبقات الصاعدة اللاتي يرتدين الحجاب إلى السعي لحجاب يحمل شعارات بيوت الأزياء العالمية ويمايز بين النساء على خلفية القدرة الشرائية ويشير للمكانة الطبقية، وهو موضوع كنت أقوم بتدريسه لطلاب الجامعة الأمريكية بالقاهرة في إطار مادة الحركات الإسلامية منذ ٢٠٠٦ ويثير النقاش في قاعة درس ينطبق على محجبَّاتها هذا النموذج، مما كان يُثير دهشتهن وضحكاتهن في الوقت ذاته عند اكتشافهن النموذج التفسيري الاستهلاكي الرأسمالي لطالبة الجامعة الأمريكية المحجَّبة.

التوقُّع والصورة والفُرجة والاستعراض والاستهلاك، إذن، كلمات مفتاحية تُعين على استيعاب ما يذكره هذا الكتاب من نماذج، لكن الكلمة الأعمق في الحقيقة هي «الحداثة» وفي قلبها المدينة وسوسيولوجيا التمدُّن الرأسمالي. لذا فإنَّ فهم ما فعلته المدينة الحديثة بالصحوة الإسلامية يغدو أمرًا في غاية الأهمية، لأنه يُعيننا أيضًا على فهم ما فعلته بالحركات الاشتراكية وبالتيارات الليبرالية في عالمنا العربي، وهكذا.

المدينة الحديثة التي هي ساحة الرأسمالية وبوتقة مشروع الحداثة الغربي برؤيته العلمانية والفردية هي الإطار التفسيري للكثير من هذه الظواهر وتحولاتها، وإذا كان تشفير الحركات الإسلامية؛ أي تحويل التفاصيل اليومية لأكواد مختلفة لتحقيق «المفاصلة» و«التمايُز» قد تمَّ على مستوى الخطاب والزيّ والمفاهيم مما خلق عُزلة لم تستمر طويلاً وذابت في العقود التالية، فإنَّ الأزمة الأكبر، في الحقيقة، هي أنَّ الصحوة لم تتمكَّن من فك شفرة الحداثة والرؤية الغربية ليفهمها الناس ويتجنَّبوا مزالقها، ولعل هذا ما سعى الدكتور عبد الوهاب المسيري رحمه الله لأنَّ يفعله فلم يفهم البعض أهمية ما يقوم به وأهمله. ولعل إطلالة على كتاب «ماكس ڤيبر» الكلاسيكي عن المدينة وكيف أنَّها تجمع بين السوق والعسكرة في الدولة الحديثة، وتتَّسِم بالاستهلاكية والسلطة الإدارية في آن واحد يُفيد كثيراً في فهم الأرضية التي جَرت عليها التحولات التي يصفها باتريكُ هايني.

ولعلنا هنا نذكر بالخير الجهد الذي بذله الباحث حسام تمَّام رحمه الله حين التقط طرفًا من ذلك في بحثه عن اختلاف «إخوان الريف» عن «إخوان المدن» وما حدث من «ترييف» لحركة الإخوان المسلمين في العقدين الماضيين بعد أن كانت حركة مدينية بالأساس منذ نشأتها، وأثر ذلك على تحالفاتها وكذلك على صعود نزعة سلفية بين كوادرها. أيضًا سيكون مفيداً الاطلاع على كتاب هنري لوفيفر عن «الحياة اليومية في المدينة» الذي سيُعينُنا على فهم كيف يسكن النموذج الحداثي في التفاصيل الصغيرة اليومية فينزلق إليه سكان المدن دون أن يشعروا فيسكُن أدمغتهم ويحكم سلوكهم.

من أين أتت التحولات التي يصفها باتريك هايني في هذا الكتاب، فالتحليل النفسي والاجتماعي أعمق من مجرَّد ذكر نماذج دعاة جُدُد أو تسليط الضوء على

آراء طلائع التنمية الإدارية والبشرية في «السوق الإسلامي»، السؤال لا يتعلَّق فقط بوصف ظواهر، بل بتقديم نموذج تفسيري للتحوُّلات.

زاوية أخرى للنظر تفيدنا حين نضعها بجانب أطروحة هذا الكتاب قدَّمها «شارلز تريب» في كتابه «الإسلام والاقتصاد الأخلاقي» الذي صدر متزامنًا مع كتاب باتريك هايني. وإذا كان باتريك قد ركَّز على الفردي والمستجَدِّ على المستوى المجتمعي، فإنَّ الإطار الذي استخدمه «شارلز تريب» تناول الرؤية الكليَّة والأطروحة الاقتصادية للصحوة الإسلامية والفقه والفكر الإسلامي المعاصر، لافتًا النظر لأهميتها في استيعاب رؤية المشروع الإسلامي للثروة والقوة الاجتماعية والاستقلال الاقتصادي والمقاومة لهيمنة العولمة. وهو كتاب يستحق القراءة لأنه يُبيِّنُ التآكُل الذي حدث في هذه الطموحات وتلك المشروعات الفكرية والاجتهادات النظرية والنماذج العملية في قطاع الاقتصاد الإسلامي لصالح الرؤية الفردانية التي تُقدِّمُها النماذج التي يذكرها باتريك هايني. وأهمية ذلك أنَّه يثير سؤال التحدي والعرقلة، فالأمر لم يكن فقط اختيار الأفراد أو تسلُّلِ العلمانية والفردية لصفوف المنخرطين في الصحوة الإسلامية بل كان محاربة تيار استقلال وتشجيع تيار اندماج وتطبيع مع الرأسمالية، ولكن هذا موضوع يطول الكلام فيه.

لعل أهم ملاحظات باتريك هايني هو قوله أنَّ بعض الأصوات في الصفِّ الإسلامي باتت تضع المفاهيم الاسلامية في إطار المفاهيم الحداثية ما أثمر مفاهيمًا رخوة لا نواة لها إذا جاز التعبير. ويطبِّق هذا على مفهوم الجهاد، ويضرب مثالاً بمقالات وآراء نُشرت على موقع إسلام أون لاين الذي كان أكبر موقع إسلامي على الشبكة العنكبوتية في الفترة من ١٩٩٩ إلى ٢٠٠٩، قبل أن

يؤدي خلاف بين الإدارة وجهات الدعم المالي إلى غلق الموقع، وهو الموقع الذي يعرفه جيِّدًا من جاوزوا العقد الثالث من أعمارهم اليوم ويُدركون عمق التأثير الذي أحدثه في الرؤية الإسلامية المعاصرة لجيل كامل. والحَقيقة أنني بحكم كوني ممن شاركوا في تأسيس الموقع، وأحد أعضاء فريق العمل به في الفترة من ١٩٩٩ حتى ٢٠٠٤، فإنني أجد ملاحظات باتريك غير دقيقة. فقد أورد أمثلة على مقالات عن الجهاد المدني وتوسعة الدلالة لمفهوم الجهاد وصولاً لحد السيولة، كما يرى، لكن رؤية الموقع التي استقاها من صفحات الاستشارات النفسية والمقالات الفكرية لا تعبر عن كامل منظومة التصوُّر، وكان يمكنه أن يجد في مقالات التحليل السياسي وفي قسم الفتوى ما يكمل الصورة، لكنه اختار ما يتَّسق مع افتراضاته الأولى وأهمل ما يعارضها. ولعل هذا يحملنا على التساؤل حوَل ما الذي يمكن أن يكون «تجديدًا» في الخطاب الإسلامي وما الذي يمثِّل «سيولة وعلمنة» فيه وما المعيار؟. ولا حل في تقديري إلا عرض الأمر على الفقه، وأقصد به هنا فقه الشرع من ناحية وفقه العقل المسلم في فهم الحداثة، وبالتالي بعض الأمثلة التي ذكرها من الاجتهاد المطلوب وبعضها الآخر انتقائي لإثبات رأيه وبعضها، فعلاً وقطعًا، تحوُّل نحو علمنة تهدر مقصد الشرع وحكمة النصِّ. وهذا يحتاج إلى تمييز وقسطاس.

ما الذي يمكن وصفه بالنواة الصلبة للمشروع الإسلامي إذن وهل تجاوزها المشروع الإسلامي فأهدرها لصالح السوق، أم أن الأوفق أن نرصد مساحات السيولة ومساحات الاستقامة ومساحات الغُلو؟

لا شك أن عشر سنوات مرت منذ صدور الكتاب جرى فيها من الماء في النهر ما قد جرى، وما قد يجعل أفكار باتريك في حاجة لمراجعة، وأحسبه فعل ذلك

في المقدمة الخاصة بهذه الترجمة، ورغم ما بدا لنا من أن الشعارات العامة للإسلاميين لم تصمُد أمام سياسات براجماتية تبنُّوها حين وصلوا للحكم وأبانوا عن وسيولة في الخطاب كانت لصالح الدولة العميقة لا لصالح الشارع الثوري، لكن هل الصحوة الإسلامية أو الحركة المستندة إلى مرجعية إسلامية تنحصر فقط في الإخوان المسلمين؟ أو السلفيين؟ أم أنَّ توسيع رقعة المقاربات والمقارنات قد يُبين عودة تصور صلب للمسلَّمات الأساسية بشأن عموم السيولة، فهناك دوائر لم تؤثِّر فيها الفردية بنفس القدر من الحركات الصوفية وصولاً للحركات المسمَّاة بالجهادية؟ وهل كل تديُّن فردي هو تديُّنٌ علماني سائل أم أننا سنشهد، في ظل الحرب الشرسة والتنكيل الدموي بالإخوان المسلمين والمعارضة، صعوداً لتديُّن فردي أكثر صلابة ووفاءً للأصول ووعيًا بشفرة الحداثة، أو ربما تديُّن شعبي أكثر تماسكًا واتِّساقًا؟. فقد شهدت الساحة أيضًا خلال الأعوام الماضية انبثاق وعيٍ ثوريّ إسلاميَ متنامي يُعارض منطق المؤسَّسَة والتنظيم الذي تبنَّاه الإخوان، وأنصار هذا الوعي مستمرون في تحريك المياه الراكدة، سواء من الشبكات الراديكالية التي ما زالت تؤمن بالثورة والتغيير أو من الأصوات السلفية المستقِّلة التي تجمع بين الوعي المعاصر والعلم الشرعي والتي تنتقد الأحزاب السلفية بضراوة، أو من العائدين إلى النهج الأشعري يطلبون العلم بطرق التعليم العتيق، كما يصفه المغاربة، على يد شيوخ الأزهر بشكل مستقل وتلك ظاهرة متنامية، أو بصعود «الصوفية العملية» كما أسمِّيها؛ أي اهتمام قطاعات من الشباب بالتديُّن بصيغة جديدة تجمع بين إعادة اكتشاف الإسلام وإعادة اكتشاف الذات والمسلك الأخلاقي؛ وهي تنوُّعاتٌ يغطي عليها اللغط المتناثر بشأن المدِّ الإلحادي في نبرة دولتية للمؤسَّسَة الدينية مصحوبة بنفسٍ عسكري واضح لبناء

شرعية للقوى التي انقلبت على الثورات وأطاحت بالخيار الشعبي الذي ضيَّعه أصحاب الشعارات.

زاوية نظر أخرى غابت أيضًا عن الكتاب وهي تحليل طبيعة القيادة في الحركة الإسلامية، فهناك علاقة تفاعُلية بين نوعية القيادة وطبيعة الرؤية السائدة، وهذا عنصر مهم في فهم نمو الاتجاهات المخالفة للتنظيمات التي وصفها الكتاب. فالفضاء الإسلامي الواسع تحدث به تغيُّرات متزامنة ومتراكبة ونمو اتجاه لكسب جمهور آخر وسوق مختلف لأفكار وسلع جديدة يقوم على كسب مستهلك يبحث عن بديل مختلف عما هو قائم، وهذه العناصر متشابكة جدًا. وأحسب أنَّ غلبة الخلفية التكنوقراطية والعقلية الحداثية على قيادات التنظيمات وتراجُع دور الفقه الشرعي في صناعة القرار والسياسات داخل الحركات التي رفعت لواء الإسلام أحد أهم أسباب المأزق الذي وصلت إليه تلك الحركات، ووصل إليه المشهد الإسلامي العام. وقد كتبت في ذلك كثيرًا في العشر سنوات الماضية سواء في البحوث العلمية أو في المقالات المنشورة في الصحُف وعلى مواقع الشبكة الالكترونية، وكان لي حوارات طويلة مع قيادات الحركة لم تثمر للأسف تعديلاً في التصوُّر وحذرت من غياب الرؤية الفكرية والتخطيط الاستراتيجي، ولكن حسابات المكاسب السياسة والحشد الجماهيري ومنطق المأسسة والتنظيمات (الذي هو منطق في عمومه حداثي كمنطق التنمية الإدارية والبشرية سواء بسواء) كان هو الغالب والنتيجة ماثلة اليوم أمامنا، لكنها أكثر تعقُّدًا وتركيبًا مما يرى المؤلِّف.

يبقى تساؤل أخير أعتقد أنَّه ينبغي الالتفات له: هل نمو الاستهلاكية وابتلاع السوق للمفاهيم الصلبة والسيولة في تصور التديُّن والفردية المتنامية في تأويله في الحياة الشخصية هي أزمة الإسلاميين وحدهم أو حتى المسلمين؟. يُذكِّرنا

د. أكرم زيدان في كتابه الصادر عن سلسلة عالم المعرفة ٢٠٠٨ بأنَّ فهم سيكولوجية المال مفتاح مهم لفك شفرة الثقافة الاستهلاكية وهيمنة السوق، ويدرس من منظور علم النفس هوس الثراء وأمراض الثروة، فإذا اتفقنا أنَّ هذه الأمراض تقترن بالليبرالية الاقتصادية وإعلاء قيمة المال وارتباط المكانة الاجتماعية بالثروة والشهرة، وبهيمنة سوق العولمة ونمط العيش في مدن الحداثة ذات الطبيعة الكوزموبوليتانية (المتعدِّدة الثقافات والعالمية) وانتشار ثقافة الاستهلاك، فإنَّ السؤال الأصعب سيكون ما هو مستقبل الدين أصلا وما هي أنماط التديُّن التي نتوقعها في الفترة القادمة، وماهي قضاياها أولوياتها؟ وما هي التحالفات التي يمكن أن تقوم لمناهضة هذه السيولة، ومقاومة نزع القداسة عن كل صيغ المؤسَّسَّية وصيغ التديُّن بل وصيغ الاجتماع التي نعرفها؟ وهل ستكون كلها مقاومة مدنية أم ستستخدم القوة المسلحة أم ستنشأ صيغ بديلة أكثر وعيًا وتماسكًا واستفادة من الدروس وقدرة على تجديد أمر الدين دون أن تُعلمنه أو تقبل اختراقه من جانب المنطق الرأسمالي من ناحية و منطق التوحُّشِ من ناحية أخرى؟

لقد تعرَّفت على باتريك هايني منذ قرابة خمسة عشر عامًا وتابعت ما كتبه هو والصديق الراحل حسام تمَّام بكل جدية وتقدير، وأسعدني أن تطلب مني «مدارات للأبحاث والنشر» التمهيد له، فهذا الكتاب بقدر ما به من إشكاليات، أو ما يمكن أن يُوجَّه له من انتقادات موضوعية، يفتح بلا شك نافذةً للنظر على الواقع ويُثير العديد من الأسئلة التي تفتح المجال لنقاشات ثرية، وهذا هو أهم ما يمكن أن يقدِّمه كتابٌ لقارئه.

مقدمة الطبعة العربيَّة

إسلام السُّوق بعد الرَّبيع العربيّ

أسهَمت اللحظة الثورية التي مرَّت بالعالم العربي، بدرجات متفاوتة وأنماط مختلفة، في تسييس مُفرط للقراءات التي تناولت ظواهره الدينية. كما أسهمت، من ناحية أخرى، في اعتماد مقاربات افترضت حدوث انقطاعات في مسيرة الحركات الإسلامية. هكذا، دفع الربيع العربي الإخوان المسلمين من مساحة العمل المجتمعية الى السعي المُركَّز للحصول على السلطة والهيمنة. وانتقل بالسلفيين من رفض المُشاركة السياسية الى الانخراط في الفضاء الديمقراطي الجديد؛ المجال المُنفتح الذي أخرجهم من ضيق التشدُّد المذهبي الذي عُرفوا به إلى سعة البراغماتية. العنصر الثالث في المعادلة العربية الجديدة هو توسُّع الظاهرة الجَهادية التي تُقرأ الظاهرة الدينية فيها بشكلٍ مزدوج؛ من منظور علاقة الدين بالسياسة وبالدولة ومنظور القطيعة مع التراث السابق للحظة الثورية.

على مستوى ظواهر المجال الديني فإنَّ الربيع العربي لا يُشكِّل فقط لحظة انقطاع؛ بل يؤكِّدُ التوجُّهات الجديدة التي سبقته. فالإخوان فعلاً ليبراليون اقتصاديًا، ونموذجُ المؤسَّسَة استقرَّ في عالم النضاليَّة؛ وتراجع نموذج التنظيمات النضاليَّة الكبيرة لصالح شبكات بلا رأس أو قيادة. المطالب التي كان الثوري غير الإسلاموي يُلِحُّ عليها عبر «فيس بوك» والشعارات التي كان يُردِّدُها ولا تتطابقُ مع تراث الإسلاميين أظهرت ما كان يعنيه الربيع العربي فعلاً؛ تعبئة مناهضة للسلطوية لا تستندُ إلى أيديولوجية محدَّدة، تتحرَّكُ شبكيًا، وتنتظمُ في تطلُّعات وآمال كونية ذات طابع إصلاحيّ أكثر منه ثوريّ. وهذا ما يُفسِّر سهولة التعاون الثوريّ مع المُنظَّمات غير الحكومية ومُنظَّمات المجتمع المدني العالمي التي

دعمت الموجة الثورية. مفاهيم هذا العالم، التي يتشارك فيها جميع فاعليه، وبخاصة الإسلاميون، تطوَّرت بسرعة لتضمَّ مهارات البناء الذاتي، والعدالة الانتقالية، والاندماج. تشكيلاتٌ متنوعة أسهمت في تأسيس مخيال إصلاحي جاء ليسُدَّ، ولو جزئيًا، الفراغ الأيديولوجي الذي ظهر خلال الرَبيع العربي.

لا يُثير الدهشة، في هذا السياق، أنْ تعرضَ المنظمات الدولية، الغربية في معظمها، على المُحتجِّين الأكثر فاعلية فرصًا للتوظيف. الأمر الذي أنتج حالة من الاحترافية داخل عالم النضالية أفرز تأثيرات عدة؛ فتور جذوة الحماس الثورية وخفوت شعلتها، مع تراجُعِ الاهتمام بالسياسة، والخروج من الفضاءات المحليَّة.

من جهة أخرى، يجدُرُ الاعتراف بأنَّ الفاعل الوحيد الذي يملكُ مشروعًا يقومُ على القطيعة الفعليَّة هو التيَّار الجهادي الراديكالي؛ ما يُفسِّرَ جزئيًا نجاحه في تجنيدِ أعضاء جُدُد.

تأكَّدت -إذن- بعد عامين من بدء غليان الاحتجاجات في العالم العربي عدة أمور؛ قدرة المجتمعات العربية على التفاعُل مع حركتي الأسلمة والعولمة في الوقت ذاته وعجز «الإسلام السياسي» عن طرحِ بديل فعليّ. ففي تركيا كما في تونس يدين نموذج الاسلام السياسي ببقائه إلى مزجه بين الاندماج في المؤسَّسَات القائمة وبين الليبرالية الاقتصادية ونزعة محافظة اجتماعيًا، بينما استحوذ النظامَ العسكري المعادي للإسلاميين في مصر على المجالين السياسي رالاقتصادي. وأخيرًا، غيابٌ واضح لأي أيديولوجية بديلة.

يظهر الآن بوضوح كيف إنَّ الربيع العربي دعم الأسُسَ الأيديولوجية للتديُّن كما وصفناه في هذا الكتاب الذي ما زال يحتفظ بُحجِّيَّته أكثر من أي وقت

مضى. وبالفعل تتمحور حول شعار، فهذا الكتاب الذي نُشر قبل الربيع العربي بعدة سنوات يصفُ، على الحقيقة، ما أسمِّيه «إسلام السوق».

وأعني بـ «إسلامِ السوق» مزيجًا من النزعة الفردانية المُتعولمة، ونزعٍ للقداسة عن الالتزام التنظيمي، بما يتضمَّنه ذلك من التخلِّي عن الشعارات الكبرى التي تتمحور حول شعار، «الإسلام هو الحل»، وإعادة النظر في فكرة شمولية الإسلام لكل مناحي الحياة، والتديُّنِ الورِعِ الذي لا يُولي مسألة الدولة والثقافة المرتبطة بالطبقة الاجتماعية اهتمامَه. يتدعَّم «إسلام السوق» عالميًا وينافس النموذج الإسلاموي الذي يربط بين الهُويَّة والسياسة والدين. «إسلام السوق» - إذن- ليس رافعة للتعبئة الهُويَّاتيَّة بقدر ما هو حافزٌ للانفتاحِ على العالم. وهو يشارك بذلك في اللحظة النيوليبرالية التي تعكس التخلِّي عن البنى السياسية الكبرى سواء كانت دولاً مابعد كولونياليَّة، أو حركات اجتماعيَّة شموليَّة الطابع. لقد أسهم الربيع العربي في تأكيد هذا الاتجاه بشكلٍ كبير.

«إسلام السوق» ليس حركة مؤسَّسَة على حزب أو تنظيم، ولا تيَّارًا أيديولوجيًا كالسلفيَّة، أو سياسيًا كالإسلام السياسي. ولا يُمثِّلُ «إسلام السوق» مدرسة في الفكر الديني. «إسلام السوق»، في الواقع، حالةٌ أو توجُّهٌ قادرٌ - كما سنرى لاحقًا- على التوطُّن والتأثير في كل حقائق الإسلام المعاصر. هذا التوجُّه يمكن أنْ يتجلَّى في بعض أنماط الحياة، وأشكال مُعيَّنة من الدعوة، وحركيَّة فكريَّة جديدة. كما يمكن أنْ نُلاحظ «إسلام السوق» لدى السلفية، والإخوان المسلمين، والصوفيَّة أيضًا. ويمكَن أنْ نعثر على «إسلام السوق» في بعض «المُنتجات الهُويَّاتيَّة»، وبعض العادات الحياتيَّة لدى المُتديِّنين من المسلمين. وينتشر «إسلام السوق»، أخيرًا، من الناحية الجغرافيَّة، في القارَّاتِ

الأربع، من خلال بعض أشكال التعبير عن الهُويَّة في إندونيسيا، وتركيا، وعند الجاليات المُسلمة في أوروبا، كما هي الحال في مصر وشمال أفريقيا.

«إسلام السوق» في الأخير لا يُشكِّل بديلاً للإسلام السياسي، ولا هو آخر نموذج ينتج عنه. إنَّه فقط يُمثِّل أشكالاً جديدةً من التديُّن تبدو كحالة احتجاج داخلية هادئة على بعض النماذج الأساسية في الصحوة الإسلامية المعاصرة؛ بدءًا بفكرة الشمولية.

تبقى هنا فكرةٌ أخرى تتعلَّق بعنوان هذا الكتاب. يمكن أنْ يبدو مصطلح «إسلام السوق» كمصطلح نقدي أو مثير للجدل، والحال أنَّ ذلك لم يكن هدف الكتاب. فـ«إسلام السوق» مصطلحٌ تحليليّ يستند أساسًا إلى فكرة الربط بين أنماط معينة من التديُّن الإسلامي والأسُس الفلسفية للسوق مثل النزعة الفردانية، والانفتاح، وأولوية الشأن الخاص على العام المرتبط بالدولة، والشبكة، والعولمة، ونزعة الاستهلاك، والتخلِّي عن السرديات الأيديولوجية الكبرى... إلخ. لا يتحدَّث هذا الكتاب عن الدين، في معرض حديثه عن «إسلام السوق»، بل فقط عن أنماط جديدة من التديُّن.

ومن خلال الدفاع عن فكرة أنْ بعض ممارسات التديُّن في العالم الإسلامي تتفاعل بشكل إيجابي مع الأسُس الفلسفية للسوق، فإنَّ هذا الكتاب يرفض إذن، وبشكل ضمنيّ، كل التراث الاستشراقي والرؤى الإعلامية أو السياسات الغربية تجاه المجتمعات العربية والإسلامية.

ينظر الغرب، بعيون عالم الإعلام والسياسة، إلى العالم العربي من منظار التراجع نحو أو الانكفاء على الهُويَّة، بينما تتضمَّنُ حركة الأسلمة أكثر بكثير

(١) صدر الكتاب في طبعته الفرنسية الأصلية الأولى عام ٢٠٠٥. (الناشر)

من مجرَّد سؤال الهُويَّة وبما يكفي لنظرة مختلفة غير متحيِّزة لطرف تمرّ عبر بوابة الانفتاح الثَقافي. وهذا هو ما يراهن عليه هذا الكتاب بحيث يسعى للتأكيد على أنَّه في مقابل الرؤى الهُويَّاتيَّة داخل الخطاب الإسلاموي؛ هناك ثقافة اسلامية جديدة تتشكَّل من خلال علاقة منفتحة بالعالم.

سنقدِّم هنا كتابًا في علم الاجتماع يشرح هذا كله بحيث ينظر في الممارسات الاجتماعية. إذ سيُركِّز الكتاب على التغيُّر الذي طاول مفاهيم الحشمة، أو تلك المتعلِّقة بالأعمال الخيرية (أو أعمال البرّ)، وعلى قصَّة الأناشيد الثورية عند الإخوان المسلمين، و نماذج الدعوة الإسلامية المعاصرة. كما سيهتم الكتاب بمسألة ظهور خطاب إسلاموي جديد لا يعدُ بطوبيا أخيرة؛ خطابٌ ينبثق عند نقطة التقاء بين نظريات «المنجمنت» الأمريكية وأدبيات التحقُّق الفردي حيث الأولوية هيَ للفاعلية والنجاح الإداري وليس للبديل الحضاري. وقبول سياقات العولمة؛ الليبرالية والرأسمالية. سيصف الكتاب بعدها فكر شباب المثقفين الذين تطوَّروا على تخوم حركة الإخوان المسلمين، كما سيحلِّل الأمزجة المتجدِّدة لدى الطبقات الوسطى، وهي الأمزجة ذات الطابع الصوفي، الهجين، والقريب من ثقافة «النيو آيج». في كل مكان -إذن- يمكن تجريد خطوط كاشفة متكرِّرة؛ البُعد عن التسييس، وتقليصُ المكوِّنات الهُويَّاتيَّة، والاعتماد الصريح أو الضمني على فلسفة السوق التي ألححت في الحديث عنها، والتي تتلخَّصُ في التركيز على الفرد لا على الجماعة، وسيادة منطق الانفتاح الثقافي.

نلاحظ، أخيرًا، كيف تنفصل الصحوة الإسلامية عن المخيال الديني - السياسي الذي ارتبط بدعاتها الكلاسيكيين؛ ونقصد بهم تنظيمات الإسلام السياسي. وهو ما قد يُفسِّر السهولة النسبية التي تخلَّى بها المجتمع المصري عن

حركة الإخوان المسلمين، ساعده على ذلك الأخطاء السياسية التي ارتكبتها الحركة والصخب الإعلاميّ الذي صنعه خصومهم. في النهاية يبدو أنّ التغيير يطالُ الإسلام السياسي ذاته بشكل كامن. تقف ظاهرة النجاح الواسع التي حظيت بها أدبيات التحقُّق الذاتي لدى شباب الإسلاميين شاهدًا على ذلك؛ فالسردية الإسلامويَّة الكَبرى والمفاهيم الكلاسيكيَّة التي كانت تدعو إلى الخلافة، والدولة الإسلامية، والأمة الإسلامية، والجهاد؛ كلُّها في مرحلة أزمة، أو هي غير فعَّالة إلا في الفضاءات التي انهارت فيها الدولة.

إذن، وبينما عمَد الإسلامويون الكلاسيكيون من إخوان مسلمين وأحزاب وتنظيمات تستمدُّ مرجعيَّتها من تراث حسن البنَّا، إلى ربط مصيرهم بالدولة الوطنية؛ النتاج السياسي لمرَحلة القرن التاسع عشر الذي يُعاد النظر بشأنه اليوم، فإنَّ الإسلامويين المتبرجزين والبرجوازيين المتأسلمين يراهنون على تجاوزها. وهم يلتقون جميعًا حول مثل أعلى لسياسة تقوم على الأخلاقية والأعمال الخيرية تهدف إلى توطين المكوِّن الديني في فضاء عامٍّ يعُاد تديينه ويفلت من تدخُّل الدولة على النمط الفرنسي. هذا المثل الأَعلى يرتبط ضمنًا بالثورة الأمريكية المحافظة ويستند إلى فكرة دولة غير مُتدخِّلة، وقطاع خاص يتكفَّل بحل مسألة اللامساواة الاَجتماعية، والدفاع عن الآليات المؤسَّسَيَّة للديمقراطية، وضغوط قوية تجاه تعدُّديَّة أنماط الحياة.

هنا يتجلَّى «اسلام السوق» بوصفه «الثورة المحافظة الأخرى»[1] أو بعبارة أدق، وبشكل قد يثير جدلاً، نموذجٌ على الطريقة الامريكية. هذه إذن سبيل ثانية لتعريفِ «إسلامَ السوق». ففي عالم التأكيد على الهُويَّة الإسلامية المعاصرة،

(١) «الثورة المُحافظة الأخرى» هو العنوان الفرعي للطبعة الفرنسية. (الناشر)

يمنح «إسلام السوق» لعدد من القيم والعواطف والسلوكيَّات الدينية فرادتها التي ترتبط بالتفاعل بين المجالِ الدينيِّ والحقل الاقتصادي وليس من خلال تسييس الإسلام.

إنَّ فهم الخطوط العامة لهذه الثورة المحافظة على الطريقة الأمريكية تعني الدفاع عن فكرة أنَّ الثقافة الغربية وعودة الدين في العالم العربي والإسلامي ليس مُقدَّرًا لهما أن يتصادما. هذه هي الرسالة التي يحويها هذا الكتاب؛ فهو هنا يرفض أطروحات صدام الحضارات لا ليسوق تبريرًا فضفاضًا عن ضرورة الحوار بين الحضارات، بل بهدف تسليط الضوء على بعض الأنماط المتناقضة أحيانا داخل ديناميكيات العولمة، بل داخل التفاعلات ذات الطبيعة الهُويَّاتيَّة ذاتها؛ تلك التي من المفترض أنَّها ترفض العولمة.

تتضمَّن هذه الرسالة، أخيرًا، نقدًا ربما يكون قاسيًا لكل الحركات السياسية التي تقوم على التعبئة السياسية لسؤال الهُويَّة. الإسلام السياسي الكلاسيكي في العالم الإسلامي كاتجاهات اليمين الوطني والشعبوي في الغرب يجب عليها أنْ تتواءم مع هذه الحقيقة؛ «الآخر» موجود بين ظهرانينا، ظاهرٌ للعيان وأقربُ من أنْ يُطرد أو يتمَّ إجلاؤه أو إنكار وجوده. إنَّ «إسلام السوق» هو أيضًا أحد أنماط التعدُّديَّة.

باتريك هايني



مقدمة

زالت الشكوك تمامًا منذ أحداث الحادي عشر من سبتمبر، فالعولمة الزاحفة تواجه، بالفعل، انكفاءً للهُويَّات المحلية وشيوعًا للظواهر العرقية التي تعكس تقسيمات حادة تسم المعروض الأيديولوجي لمرحلة ما بعد الحرب الباردة. سيُقحَم الإسلام، بشكل خاص، في «مسار مناهضة العولمة»[1]، حين سيبدو تفاعله مع حقائق التحديث قائمًا على المواجهة فحسب.

واقعيًا؛ تتمدَّدُ الآن مساحة الديني بالفعل في العالم الإسلامي[2]. بيد أن الصورة التقليدية للإسلام السياسي تُبدي، رغم ذلك، بعض مظاهرِ التراجع، على الأقل عبر مستويين مهمين:

أولاً: تكاثُرُ الناقمين داخل الحركة الإسلامية، الذين وإنْ نَدُرَتْ حالاتُ ردَّتهم عنها؛ إلاَّ أنَّهم أصبحوا ينتقدون الروح الطائفية التي باتت تتلبَّسُ أَيديولوجييها، ويعارضون لهجة الحزم التي تَسِمُ خطاب قادتها، ويرفضون

(1) Mervyn Bende, «Trajectories of Anti-globalism», Journal of Sociology, vol 38 (3), 2002.

(٢) من دلائل ذلك الحماس الشعبي العارم للتحالف بين حزب الله وحركة أمل بجنوب لبنان في يونيو ٢٠٠٥، وانتصار حزب العدالة والتنمية في تركيا في عام ٢٠٠٢، وذلك الذي حقَّقَهُ الائتلاف العراقي الموحد بقيادة آية الله السيستاني في يناير ٢٠٠٥. وأخيرًا استثمار الإسلامويين المغاربة لقوى الشارع أثناء التحضير لإصلاح «مُدوّنة الأسرة» بالمغرب في مارس ٢٠٠٠ (مُدونّة، كما تدُعى في المغرب، والمقصود بها قانون الأسرة الذي يحوي جملة القواعد والأحكام التي تُنظِّمُ الأحوال الشخصية وتُنظِّمُ مسائل الزواج والعائلة؛ بالإضافة الى موقع المرأة بالنظر إلى الشريعة الإسلامية)؛ وهو سر الاصطفاف الدوري الذي يقع حول هذا القانون في كل البلدان العربية دون استثناء. (المترجم)

مبادئ الانضباط الصارمة التي تحكم العلاقات التنظيمية داخلها. ورغم أنَّ هؤلاء لا ينفصلون عن تنظيماتهم بالضرورة، إلاَّ أنَّهم الآن يفضِّلون البحث الشخصي عن الخلاص الفردي، وتحقيق الذات والسعي خلف النجاح الاقتصادي.

ثانيًا: تضاؤل سيطرة الجماعات الإسلامية، بشكل تدريجي، على ديناميكيات الأسلمة التي كانت هي من بادر بإطلاقها. إنَّها تُواجهُ الآن منافسة قوية يفرضها ظهور مُتعهِّدين (entrepreneurs) دينيين جدد مَستقلِّينَ وأقل اهتمامًا بالنماذج السياسية الكبرى. تضم هذه القائمة دعاةً جددًا تخلَّصوا من الهاجس النضالي، ومثقَّفين تصالحوا مع نماذج الحداثة السياسية الغربية، وكُتَّابًا أخلاقيين[1] متنوعين، ومُقدِّمي برامج تلفزيونية حوارية يوصفون بالورع، وداعيات «الصالون الإسلامي» في الأحياء الراقية، ومجموعات موسيقية إسلامية تتردَّدُ بين إيقاعات مقدسة تُوقظُ الحماس الديني وبين الرغبةً في الدعوة عبر الغناء. بالنسبة لهؤلاء الذين يُمثِّلون اليوم الفُرسان الجدد لعملية الأسلمة[2]، فإنَّ الانشغال بالاحترام الفردي للمعيار الديني أصبح أكثر أهمية،

(١) اشتهر تيّار «الكُتّاب الأخلاقيون» «Les Moralistes» في النصف الثاني من القرن السابع عشر لا سيَّما في التراث الفرنسي الذي تميَّز بعودة قوية للملكية في عهد لويس الثالث عشر. يُوصَفُ الكُتّاب الأخلاقيون عادةً بأنَّهم كُتَّابٌ يهتمون برصد ووصف طبائع العصر وطرائق الحياة فيتحدَّثون عن المجتمع والفرد والمنزلة الشخصية والعادات والدين والفضائل والإنسان.. إلخ، بأسلوب كتابة يتميَّز بالاختصار والاستعارة وعدم الانتظام. إنهم يبدون أقل ميلاً إلى الامتثال لـ«التقنين» و«السلطة» كما تتمثّل في الفلاسفة ورجال الدين (أو علماء الدين!)، بل أقرب إلى «العملية» فيُصرُّون بذلك على التعدُّدية التي يتميَّز بها السلوك الإنساني والتعقيد الذي يُميِّز الواقع المعيش البعيد عَن التجانُس، وغير القابل للتنميط. (المترجم)

(٢) إنَّنا نُميِّزُ هنا بين الإسلام السَياسي وبين الأسلمة (أوإعادة الأسلمة). الإسلام السياسي هو حركة اجتماعية تشكَّلت بعد حسن البنَّا مؤسِّس حركة الإخوان المسلمين. تحمل الحركة تطلُّعات شمولية تستهدفُ إصلاحًا لمؤسَّسات الدولة يتأسَّسُ على الرغبة في استعادة أولوية المكون الدينّي في =

بحيث يتجاوز طموحات الوصول إلى السلطة أو الاهتمام بمسألة الإصلاح الاجتماعي.

ظلَّ هذا الواقع غير مُلاحظ للكثيرين في الغرب رُغم اتساع مساحته، إذ ينصَبُّ الاهتمام هناك، وهذاً مفهومٌ إلى حدٍّ ما، على العنف الجهادي للانتحاريين الذي تنامي في أعقاب تأسيس تنظيم القاعدة، وهو العنف الذي يبقى -رغم ذلك- عصيًّا على التحليل لأنَّه ينمو أحيانًا داخل المدن الغربية نفسها، ويتورَّطُ فيه عادةً أشخاصٌ لا يعانون مشاكل في الاندماج. هذه الأنماط الجديدة والمتنامية من التديُّن، التي يُهيمنُ عليها هاجس التطبيع الهُويَّاتي والاندماج في الفضاء العالمي، لا تُولى ما تَستحقُّ من الاهتمام، رُغمَ أنَّ هناك محاولاتٍ جديدة جارية بالفعل للترقيع والتوافقَ مع النماذج الغربية.

فالحجاب الذي يرمز إلى حياء المرأة المسلمة أصبح يستعير العلامات التجارية الغربية، والنشيد الإسلامي الوليد هَجَرَ طابَعِ التقشُّف والاندفاعِ النضالي الذي ميَّز بداياته الأولى، وأصبح يستلهمُ إيقاعاته من إيقاعات تبدو أقرب إلى إيقاعات موسيقى حركاتِ الـ«نيوآيج» «New Age»[1] أو «البوب» أو «الراب»

= الفضاء العام وبناء بديل للحداثة الغربية. تُحيل الأسلمة الى عملية أقل دوامًا بحيث تُركِّزُ على زيادة الممارسة الدينية أو العلامات الظاهرة للعيان التي تدل عليها. وتشير إعادة الاسلمة الى أنَّه غالبًا ما يُنظر الى هذه العملية وتعاشُ بوصفها استعادةً لنظام أخلاقي فُقد، من خلال التوعية التي تقوم على إعادة تنشيط الإيمان الفطري الذي يُفترض أنَّه موجود ولكن المؤمن غافلٌ عنه في نفسه. يمكن لإعادة الأسلمة في هذه الحالة أنْ تكون مُستمدة من تجربة الإسلام السياسي دون أن ترتبط بها بالضرورة.

(١) «New Age» أو «العهد الجديد» هو أحدُ تيارات الاحتجاج الرومانسي على الحداثة الغربية. ويجد التيار جذوره القديمة في الديانات الوثنية الغنوصية كالديانة المصرية القديمة، والفلسفات الشرقية كالكونفوشية والزرادشتية، وحديثًا في أعمال الرومانتيكية الألمانية كما هي لدى هيردر =

ويتصالح مع شكل من الرومانسية العفيفة والواقعية أيضا، أمَّا فريضة الزكاة الإسلامية فقد أُخضعت لإعادة تعريف في إطار إنسانوي غربي.

ومع انتشار هذه الأنماط الجديدة من التديُّن سيصبح الانفتاح على الخارج نوعًا من الفضيلة الإسلامية التي يجب تنميتها في مواجهة الرياح والأمواج وحركات المدِّ والجزر التي تُميِّزُ اندفاعات الهُويَّة. وفي خضمِّ ذلك كله فإنَّ التوقعات والآمال المرتبطة بالمساحات التي تخضع للأَسلمة لم تعد تأبه بالأطروحات الرئيسية التي تأسَّسَت عليها السردية الإسلاموية الكبرى. فإقامة الخلافة، وتطبيق الشريعة، والدولة الإسلامية، وإعادة الفتح على أساس الهُويَّة الإسلامية، وفكرة البديل الحضاري، كلُّهَا أصبحت مواضيع قديمة في نظر المدافعين القدامى عنها، كما هي لدى أولئك الذين يُجنَّدون حولها اليوم.

هذه الأنماط من التديُّن غير المُسيَّس والمنفتح على الخارج التي يحويها هذا الإسلام الجديد، هي نتاج عملية «برجزة» دَاخَلَت عملية الأسلمة. فالنسقُ الإسلاموي الذي كان، إلى وقت قريب، مسئولاً عن إنتاج نظام المعنى في نطاق حركة الأسلمة؛ يَتَرَاجَعُ تزامُنًا مع تَصَاعُد ديناميكية الحراك الاجتماعي للبرجوازية الكوزموبوليتانية(٦) وطبقات التَجَّار المتدينين الذين يعودون إلى

= وفيخته، ويقوم التيَّار، الذي اكتسب زخمه مع ثورة الشباب الأوروبي نهاية الستينات وبداية السبعينات، على أفكار العودة إلى الطبيعة، ونسبية الأخلاق، وَتفرُّد الإنسان وقدرته على تحديد ما هو خيرٌ وما هو شرٌ بنفسه دون الحاجة إلى إله أو وحي وسمعيَّات؛ «ميتافيزقيا بلا أخلاق» كما يُسمِّيها عبد الوهَّاب المسيري. ومن أهم الموسيقيين المُعبِّرين عن أفكار هذا التيَار: الموسيقي اليوناني الشهير Yanni، والمُغنيَة الأيرلندية Enya، وفرقتي ERA وEnigma. (الناشر)

(١) ربما ارتبط مفهوم «الكوزموبولَيتَانية» بالمكان والجغرافيا فبعض المدن يُمكنُها أنْ تصبح أَماكن سحر جاذبة للبشر والثقافات فيغدو فيها تعدد وتنوع يعكس عشقًا للحَياة. في هذه الحالة تميل الكوزموبوليتانية الى التعبير عن النزعة العالمية فتنسحب على المكان كما تنسحب على الفرد =

مجال الأعمال ويعملون على إعادة تحديد المعروض الديني بما يتماشى مع آمال دنيوية يحملونها بالسليقة، ما أدى إلى توثيق العلاقة بين الديني والاقتصادي. لم يَعُد الأمر بالنسبة لهم يتعلَّقُ بالحديث عن أجر الآخرة للفقراء الذين هُمِّشوا نتيجة انفتاح الأسواق، بل بتقديم تديُّن أكثر توافقًا مع الثقافة الطبقية للمستفيدين من هذا الانفتاح؛ إسلامٌ عمليّ، ومُنفَتِح يعتَنِقُ توجُّهًا اقتصاديًا واضحًا كالذي لاحظه ماكس ڤيبر في البروتستانتية[1]. ورغم أنَّنا لا نستطيع نفي أنَّ هذا التديُّن الجديد يُغذِّي، بل ويرجع الفضل في تطوره، إلى أشكال معينة من الفرز الاجتماعي الذي استفادت منه البرجزة، إلا أنَّه لا يقتصر عليها فقط. لقد التقط «متعهدون دينيون» جُدُدٌ استفادوا من الظهور الإعلامي الكثيف هذه الموجة من التديُّن وسمحوا بانتشارها وإخراجها من نطاقها النخبوي ليحولوها إلى ظاهرة مجتمعية بامتياز، على الأقل في نطاق الطبقات الوسطى المدينية.

= والأيديولوجيات. لذلك ربما ارتبط فكر ماركس وانجلز أيضًا بطابع كوزموبوليتاني حين أقرَّا أنه ليس للعمَّال وطنٌ مُحدَّد بل عليهم أن يتحدوا في أخوة عالمية بغضِّ النظر عن انتماءاتهم الوطنية. أما في حالة البرجوازية، بطابعها الذي يميل إلى تحسين نمط الحياة، فالنزعة العالمية تفرضها عالمية الأسواق وعالمية التجارة والأعمال إضافة الى عالمية الهدف (نمط حياة ينشُدُ الهدوء والرفاهة). (المترجم)

(١) يذهب ماكس ڤيبر في كتابه الشهير: «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» إلى أنَّ التوجُّهَ للرأسمالية نَتَجَ أساسًا عن مجموع المعتقدات والعادات الجديدة التي أضفتها البروتستانتية على المسيحية. ويركِّزُ في ذلك، بشكلٍ خاص، على البروتستانتية الكالڤينية في طبعتها التطهُّرية الانجليزية «البيوريتان»، وهم من جمعت عقيدتهم بين ضرورة العمل الجاد في الحياة الدنيا، والزهد فيها كذلك. فجمعوا أموالاً كثيرة لم يسمح لهم جانب الزهد والتقشُّفُ في عقيدتهم بالاستمتاع بها، وفي نفس الوقت كانت تلك العقيدة تحضُّهُم على إعادة استثمارها، فخلقوا نظامًا اقتصاديًا جديدًا هو الرأسمالية. وبالجملة فإنَّ ڤيبر، على النقيض من الماركسية التقليدية، يذهبُ إلى أنَّ المصالح المادية بدون مُثُل تُحرِّكُها لا معنى لها، وأنَّ المُثُلَ تخلقُ المصالح المادية التي تُنزِلها إلى أرض الواقع وتُؤسِّسُ لها وتُدافِعُ عنها. (الناشر)

حركة الأسلمة تلك التي تتبرجز تزامنًا مع حالة من فكّ الارتباط بينها وبين الأصل الإسلاموي، تُعيدُ ترسيم مساحة الديني بحيث يمكننا تسمية الناتج عنها بـ«إسلام السوق»، وذلك بسبب تقاطع الأخير مع مؤسَّسَات الحقل الاقتصادي[1] التي يبدو أنَّها تدعمه من جهة، ومع ثقافة الشركات الجديدة التي تزوده بنماذج الخطاب الذي يستخدمه من جهة أخرى.

يبدو أنَّ إسلام السوق يُشكِّل الآن بديلاً فريدًا؛ فالفضاء العام الاسلامي يهيمن عليه الإسلام السياسي بامتداداته التي أفرزت حركات التشدد، وهُمِّشت كل محاولات بناء فكر إنسانوي ينعق من هذه الهيمنة. إسلام، بديلٌ يتمتع بديناميكية قوية وأكثر قدرة على الإبداع. يتوسع إسلام السوق بسرعة منذ النصف الثاني من التسعينيات نتيجة لأربعة نماذج تُشكِّلُ مباحث هذا الكتاب:

أولاً: هناك تبلورٌ لحالة ملموسة من التديُّن الفرداني، يبدو أقل نضالية وينتمي بوضوح إلى العالم المعاصر. الرؤى الدينية المرتبطة بهذا التديُّن تخلَّت عن المشاريع الجماعية الكبرى في سبيل مشاريع شخصية يُهيمن عليها مبدأ تحقيق الذات والبحث عن الرفاهة الفردية في مسار منفتح عادةً على تقاليع غربية كالحركات العلاجية، وترقيع الإسلام بتقاليدَ روحانية لا تنتمي إليه، وتثمين

(١) الحقل هنا هو مفهوم سوسيولوجي سكّه عالم الاجتماع الفرنسي «بيير بورديو - Pierre Bordieu»، ويتكون الحقل من جملة علاقات موضوعية تعبر عن أوضاع يحتلُّها فاعلون ومؤسَّسَات في سعيهم لاكتساب نوع مُحدَّد من رأس المال (ثقافي، اجتماعي، سياسي، اقتصادي.. إلخ).. إنَّه مفهومٌ رمزيٌّ للمجتمع وصراعاته على الهيمنة والسلطة والمشروعية. لذلك لا تُحيلُ مؤسَّسَاتُ الحقل الاقتصادي هنا إلى المؤسَّسَات ذات الطابع الاقتصادي البحت، بل يمكن للحقل الاقتصادي أنْ يحوي مؤسَّسَات سياسية لها علاقة مباشرة بتحديد حدود هذا الحقل كالقوانين الاقتصادية او المؤسَّسَات النقدية التابعة للدولة والمؤسَّسَات الرأسمالية العالمية.. إلخ. (المترجم)

لمظاهرِ الاستمتاع بالحياة الدنيا، والتصالُحِ مع واقع الاستهلاك الجماهيري، وتطورٌ لنمطٍ من «التفكير الايجابي» بديباجاتٍ إسلامية.[١]

ثانيًا: حتى وقتٍ قريب كانت ديناميكيات الأسلمة مُستقطبةً بتفاعلٍ عنيف بين الديني والسياسي. أما الآن فقد بدأ تفاعلٌ جديد بين الديني والاقتصادي. ولا يُوفِّرُ الاقتصادي لأنماط التديُّن الجديدة روافعها الماديَّة الملموسة كالسوق فحسب، بل يَمدُّها أيضًا بنماذج التفكير من خلال إعادة صياغة الإسلام نفسه وفق مفردات جديدة كـ «تحقيق الذات»، ويضيف إليها عناصر مُستخلَصة من الأخلاقية البروتستانتية. من هذه التفاعلات سينتُجُ لدينا ما نُسمِّيه «لاهوت النجاح» الذي يُبشِّرُ بالمسلم الجديد الذي لم يَعُدْ يُقدِّمُ نفسه كورِعٍ أو عبرَ المواجهة المسلَّحَة، بل عبر الأداء والمنافسة.[٢]

ثالثًا: التأكيد على روح المؤسَّسَة داخل مساحة الديني حيثُ تسودُ قيمُ النجاح وتحقيق الأهداف. في هذه اللحظة يتحول الإسلام من مثلٍ أعلى للصراع بالنسبة للبعض إلى عقيدة للتشبُّث بالنجاح للبعض الآخر، خاصةً بالنسبة لتلك المجموعات الجديدة من الإسلامويين الشباب المفتونين بنظريات «المنجمنت».[٣] كانت هذه النظريات مُوجهةً في البداية لزيادة الفاعلية التنظيمية

(١) «التفكير الايجابي» هنا هو الترجمة الحرفية للمفهوم الانجليزي الذي ينتمي إلى مجال التنمية البشرية والبرمجة العصبية وخلافه؛ فالمؤلِّفُ هنا يتحدَّثُ عن الطبعة الاسلامية من هذا الاتجاه المستورد وليس عن التفكير الايجابي كفكرة عامة. (المترجم)

(2) Amel Boubekeur, «Cool and competitive, new islamic culture in the west», ISIM Newsletter, n*16, automne 2005.

(٣) يتعلَّقُ «المنجمنت»، بشكل أكثر تحديدًا، بمجموع التقنيات التي ترتبط بتنظيم الموارد المُتاحة لإدارة مؤسَّسَة ما ويقع على رأسها فن تسيير العامل البشري بهدف تحسين الأداء والوصول إلى أفضل النتائج. لذلك هناك احترام مبدئي لمصالح كل الأطراف الفاعلة في المنظمة. تبعًا لهذا، يجد =

للجماعات الإسلامية، ولكنها أصبحت لاحقًا تُتحفُ مساحة الديني بالمثاليّات الجديدة للفردانية البُرجوازية كالطموح، والنجاح، والثروة، وتترسَّخُ كسردية كبرى جديدة بالنسبة لأولئك الذين خاب أملهم بعد فشلِ التجربة النضالية الإسلاموية.

رابعًا: تسييس الإسلام من قبَلِ غير الإسلامويين. إنَّ إسلام السوق لا يعني نهاية السياسي بل إعادة تسييس الَديني على أُسُسِ نيو ليبرالية. إعادة الأسلمة هنا لم تَعُدْ تمهيدًا لإقامة الدولة الإسلامية أو تطبيق الشريعة، ولكنها تبدو كأحد قنوات عملية «خصخصة الدولة»[1]، بل وتصفية تجربة دولة الرفاه. لم يَعُد الهدفُ استعادةَ الخلافة، أو تطبيق الشريعة، ولكن بناء مجتمعات مدنية مزدهرة تتحرَّكُ جنبًا إلى جنب مع الدول وفق مضامين تقترب بشكل لافت من نماذج «المبادرات القائمة علىَ الإيمان»[2] التي يتبنَّاها الجمهوريون الأمريكيون في

= «المنجمنت» نفسه في علاقة تبادلية بين ثلاث مجالات؛ الاقتصاد والاجتماع وعلم النفس. على الرغم من تقاطعاته، وربما تطابُقه أحيانًا مع علم الإدارة، فإنَّ «المنجمنت» يكاد يرتبط بالعامل الإنساني بشكلٍ خاص عبر مفاهيم التحفيز وإدماج الفرد لذا يبحث «المنجمنت» بشكل خاص في أدوات التسيير التي تسمح بتحسين أداء المنظمة ومنها العامل الإنساني وجانب القيم بشكل خاص. بينما تُركِّزُ الإدارة بما لها من وظائف ومستويات ومجالات على انجاز الأهداف باستخدام الموارد المختلفة، فهي وظيفةٌ وقيادة وتنفيذ وتخطيط بينما يبدو «المنجمنت» أقرب للتقنية ومنه مصطلح إدارة الأعمال الذي يُستخدم عادة لترجمة مصطلح «المنجمنت». لمزيد من التفاصيل راجع مُلحق: «أسلمة المنجمنت؛ في قيم التحقُّقِ الفردي عند الإسلاميين» في نهايةِ هذا الكتاب. (المترجم)

(1) Béatrice Hiboux, La privatisation des Etats, Paris, Karthala, 1999.

(٢) أو «Faith - Based Initiatives» وهو برنامج فيدراليّ يعتمد على منح اعتمادات مالية هامة لصالح الجمعيات والمنظمات الدينية تنتدبها الدولة لتوفير الخدمات الاجتماعية للمعوزين والفقراء. حصل المشروع على اعتمادات مالية تقدر بملايين الدولارات وأعفيت المنظمات =

مشروعهم الذي يقوم أساسًا على ندبِ امتيازات الخدمة العامة، أو جزءٍ منها للمؤسَّساتِ الدينية الخاصة.

باختصار، لابد هنا من منظارٍ مزدوج خارج منطق صراع الحضارات. سنلاحظ أنَّه خلف «محور الشر» حيث تتواجهُ الولايات المتحدة الأمريكية والسلفية الجهادية وفق مضامين جيوستراتيجية، فإنَّ إسلام السوق يجد موقعه إلى جانب أمريكا وفق خط التصدُّع الكبير الآخر للعالم المعاصر. ففي مواجهة

= الدينية التي استفادت منه من ضربيًا. وقد تأسَّسَ البرنامج على يد الرئيس جورج بوش في يناير عام ٢٠٠١ حين أنشأ «مكتب البيت الأبيض للمبادرات القائمة على الإيمان - The White House of the Faith Based and Community Initiatives.» وكانت مجالات مثل الرفاهة الاجتماعية والعلاج من الإدمان والتدريب المهني وغيرها من الخدمات الاجتماعية قد عُهِدَ بها إلى المؤسَّسَات الخاصة في عهد الرئيس بيل كلينتون تحت بند كان يُسمَّى «الخيار الخيري - Charitable Choice»، وهو مشروعٌ صوَّتَ عليه الكونغرس الأمريكي مُوجَّهٌ أساسًا لصالح الأغلبية المسيحية المحافظة. أُضيفَ إلى تلك المؤسَّسات مُشاركٌ جديد في عهد جورج بوش الابن هو المنظمات الخيرية المسيحية والمؤسَّسَاتُ ذات الطابَع الديني التي اعتبرها أكثر فاعلية. حافظ الرئيس أوباما على المبادرة مع تغيير في التسمية: «مكتب البيت الأبيض للشراكة القائمة على الإيمان والجوار»، كما حاول توفير ضمانات تحول دون حدوث تمييز بين المستفيدين من الخدمات الاجتماعية على أساسٍ ديني وكذا توظيفَ الأشخاص المسئولين عَن توزيعها. لقد ثارت التساؤلات حول ما إذا كانت هذه المبادرة دستورية كونها تخرق ضمنًا وصراحةً نص التعديل الأول في الدستور الأمريكي فيما يخصُّ العلاقة بين الدين والدولة حيث يُمنع الانحياز لأي دين أو التدخُّلُ في حرية العقيدة، كما أنَّ الخدمات الاجتماعية والصحية التي تُقدِّمُها مثلاً دور العبادة المستفيدة من البرنامج لا يمكن فصلُها عن المُمارسات ذات الطابع الدينيّ ما يعني استخدام هذه الاعتمادات لأغراض تبشيرية. في النهاية اتُّهمت المبَادرة بأنَّها كانت في أغلب الأحيان واجهةً وأداة للتأثير السياسي لا سيَّمَا اجتذاب أصوَات اليمين المسيحي وكذا الأقليات العرقية من الفقراء من ذوي الميول الديمقراطية؛ لاشكَّ إذن أن تكون هذه الأصوات التي تمَّت تعبئتها عن طريق المبادرة قد ساهمت بشكل وافر في إعادة انتخاب جورج بوش الابن لفترة رئاسية ثانية. (المترجم).

المثاليَّات ذات الطابع الجماعي التي تُمثِّلُها القارة العجوز (أوروبا)، فإنَّ إسلام السوق يؤمن، على طريقة أمريكا المحافظة، بمثاليَّات السياسة الأخلاقية ومشاريع الرعاية التي تستهدف استعادة الديني في الفضاء العام؛ هذا الفضاء الذي يخضع لإعادة تديين في نفس الوقت الذي يُشجب فيه مبدأ التدخل الذي يقوم عليه نموذج الدولة اليعقوبية الفرنسية.[1]

وفي حين وجد الإسلامويون الكلاسيكيون عناءً كبيرًا في ربط مصيرهم بالدولة الوطنية؛ النتاج السياسي لمرحلة القرن التاسع عشر الذي يتعرض اليوم لإعادة تقويم، فإنَّ أنصار إسلام السوق يراهنون على تجاوزها. إنهم يستثمرون الورع والقيم الخاصة ليُشكِّلوا حداثة مسلمة ترمز إلى تراجعٍ مزدوج للآمال العلمانية التي تدعو الى إسلام الشأن الخاص فقط من جهة، والمشروع الإسلاموي ذي الطبيعة الثقافوية الذي يدعو إلى شمولية الإسلام لكل مناحي الحياة من جهة أخرى.

وبالفعل فإنَّ هذه الحداثة لن تُعبِّرَ عن لاهوت علماني عالمي ولا عن تحوُّل فكري عربي- إسلامي مصبوغٍ بالأنسنة، بل ستُعبِّرُ عوضًا عن ذلك عن الاصطفاف إلى جانب أطروحات النزعة المحافظة الرحيمة[2] -

---

(١) نظرية فلسفية إدارية ظهرت عقب الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩. يعود أصل الاسم إلى ناد لمناصري الدستورية كان يحمل اسم دير للرهبان اليعاقبة يقع في باريس. يشير مبدأ اليعقوبية إلى الدولة شديدة المركزية التي تستند إلى مؤسَّسَة إدارية قوية ومتماسكة. وهي على هذا النحو تختلف عن الفيدرالية حيث التجمُّع لثقافات أو ديانات أو مجتمعات مختلفة ضمن إطار الدولة. سياسيًا، اليعقوبية هي نموذج استيعابيّ يقوم على تقوية المركز في مواجهة الأطراف باستخدام مكوّنين هامين هما اللغة والدين؛ لذلك كانت أبرزُ سماته التدخُّل السافر للدولة في الشؤون الدينية عن طريق مبدأ الفصل ذاته، كما هو الحال في فرنسا. (المترجم)

(٢) فلسفة سياسية تقوم على استخدام أدوات الفكر المحافظ لتحقيق رفاهية المجتمع، ظهرت منتصف الثمانينيات وتعني أنه يمكن حل المشاكل الاجتماعية في الولايات المتحدة الأمريكية عن =

(Compassionate Conservatism) على الطريقة الأمريكية في المعركة الفلسفية التي يتضمَّنُها هذا الاصطفاف؛ أي معركةُ تعريفُ الحداثة تعريفًا جديدًا ينعتقُ من إرثِ العلمانيةِ والدولتيةِ الذي ارتبطَ بعصرِ الأنوارِ الفرنَسية.

= طريق التعاون بين المؤسَّسَات الخاصة والمنظمات الخيرية والدينية بدلاً من إلقاء العبء على الحكومة وتحويل الموارد الاجتماعية للدولة إلى المنظمات الدينية التي يمكنها القيام بذلك على المستوى المحلي. رفع جورج بوش الابن فور اختياره لتمثيل الحزب الجمهوري في انتخابات الرئاسة عام ٢٠٠٠ شعار أمريكا المزدهرة مُعلنًا عن تبنِّيه فلسفة «المحافظة الرحيمة» التي تقوم على عزم الدولة على تخفيف الأعباء عن كاهل المَواطن بتخفيف الضرائب وتوفير الضمان الاجتماعي والخدمات الصحية والتعليمية للجميع. لذلك يتعزَّزُ الفكر المحافظ الرحيم بدور العمل الخيري الذي يُشارِكُ فيه المواطن الأمريكي «المسئول» الذي يتخلَّصُ من تبعيته للحكومة. فلسفة النزعة المحافظة الرَحيمة، التي يتبنَّاهَا الديمقراطيون أيضًا، هي على نحو ما، «نزعة محافظة بحسٍّ اجتماعيّ» أو «ذات وجه إنسانيّ» يبدو أنها كانت الرد على الاتهام التقليدي الذي يطال الحزب الجمهوري بأنه حزب الطبقات الثرية في الولايات المتحدة الأمريكية وغير معني بقضايا الفقراء والمشاكل الاجتماعية؛ لا سيَّما أنَّ القضايا الاجتماعية كانت تُعَد تقليديًا، قضايا ديمقراطية. هكذا لا تنفصل الفلسفة هنا أيضا عن الدعاية السياسية والانتخابية. تمّ تبنِّي هذه الفلسفة في بريطانيا أيضا، من قبل رئيس الوزراء «ديفيد كامرون». (المترجم).

الفصل الأول

تجاوز الإسلاميَّة

يبدو أنَّ السردية الإسلاموية الكبرى التي طالما استندَت إلى مركزية المُكوِّن الديني في تقديمِ البديل الحضاري الكامل فقدت نَفَسَهَا الطويل. هذا التراجع، ولارتباطه بمسار البرجزة الذي دَاخَلَ حركة الأسلمة، يمكن اعتباره نقطة انطلاق كُلِّ التحولات الجارية.

هذه الملاحظة لا تطالُ، في الواقع، مصداقية المشروع الإسلاموي ولا تناقضات التعبئة الاجتماعية التي يستحثُّها[1]، ولكنها تتعلَّق بثلاث تغيُّرات فعلية تحدثُ على أرض الواقع؛ نزع القداسة عن التنظيمات الإسلامية، ونقل المبادئ التي تأسَّسَت عليها جزئيًا من مساحة المطلق إلى مساحة النسبي، وأخيرًا ظهورُ أنماط جديدة من التديُّن يغيبُ عنها الاهتمام بمسائل السياسي والدولة، مع ميلٍ واضحٍ نحو الانفتاح الثقافي على الخارج.

نزع القداسة عن الالتزام التنظيمي

يُلاحظ التراجع الذي أصاب السردية الإسلاموية الكبرى، بالمقام الأول، في الحياة اليومية للمناضل الإسلاموي. لا سيَّما داخل حركة الإخوان المسلمين. فالقواعد المُنظِّمَةُ للعلاقات بين الأفراد، والعلاقة مع التنظيم، ومعنى الانضباط، أو ما يسمى بالثقافة الإخوانية لم تَعُدْ أمرًا مُسَلَّمًا به. تتأكل مصداقيَّةُ التنظيم بشكل مستمر في نظرِ مجموعة من ناشطيه بحيث لم يَعُدْ يُمثِّلُ لهم كيانًا مسئولاً عن التَّنشئة الاجتماعيَة. فالتخفُّفُ الذي أصاب مفهوم الحياء، وانبثاق معانٍ أكثر نسبية للقيم، وتزايُد حالات الانخراط في هياكل أخرى خارج الإطار

(1) .G. Kepel, Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme, Paris, Gallimard, 2000.

الإسلاموي، وتلاشي العلاقات المتصلّبة بين الحركة ومحيطها؛ هذه المظاهر توضح أن المطالبات بالاستقلالية الذاتية تتأكّدُ أكثر فأكثر بحيث تقف كشاهد عيانٍ على عملية نزع القداسة عن التنظيم داخل القواعد الإسلاموية. إنَّ جولةً قصيرةً في قسم الاستشارات النفسية بموقع إسلام أون لاين(١) تُمنحُنا صورة أفضل لهذه التغيُّرات المزاجية لدى الإسلاموي العادي، حيث تُظهر إعادة التفكُّر في معنى الالتزام الجَمَاعي، باعتباره خطوة إجبارية في العلاقة مع المقدس، كما تذهبُ العقيدة المركزية للإسلام السياسي.(٢) هكذا، يشكو مناضل شاب للقيادي اللبناني الإسلاموي «فتحي يكن»(٣) من التربية الإخوانية التي يأسَفُ لكونها لا تهدُفُ لتعليم الفرد بقدر ما تعتمدُ مقاربة تهدف أساسًا لإخضاعه(٤). ويستطرد الشاب واصفًا قياديِّي تنظيمه بأنهم «ضعيفي التعليم وغير قابلين للتحاور».

(١) «إسلام أون لاين» هو أول موقع إلكتروني في العالم الإسلامي يؤسّسُ تحت رعاية الشيخ يوسُف القرضاوي المقيمُ في قطر، لكنَّه يُدار من القاهرة بواسطة مجموعة من صحفيين انتمى معظمهم فيما سبق إلى جماعة الإخوان المسلمين. الموقع الذي يقدم نفسه كمنصَّة للنقاش في الأوساط الإسلامية، يغطي تقريبًا كامل الطيف الأيديولوجي على الساحة الإسلامية، من تخوم التشدُّد السلفي الى المواقف المابعد حداثية لمن أُحبطت آمالهم في خيارات النضالية الكلاسيكية المرتبطة بالإسلام السياسي.

(٢) تطبيقًا للحديث النبوي الشريف: «من أراد بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة»

(٣) فتحي محمد عناية المعروف بفتحي يكن (٩ فبراير ١٩٣٣ - ١٣ يونيو ٢٠٠٩) عالم دين سُنِّي وسياسي وبرلماني لبناني سابقٌ ترأسَ جبهة العمل الإسلامي في لبنان وهو الأمين العام السَابق للجماعة الإسلامية (الإخوان المسلمون) في لبنان. (الناشر)

(٤) «نعم لله.. لا للتنظيم»، في إسلام أون لاين:
www.islamonline.net/daawa/arabic/display.asp?hquestionID=4498

يقول: «كنت أسأل السؤال وأحصل على الإجابة نفسها، لابد أنْ تنفِّذ ما يُقال لك، وأن تثق في الأخ المسئول عنك وسوف ترى لاحقًا أنَّه كان على حق». لقد تخلَّى عن أي محاولة لجذب غيره من الشباب نحو الحركة، فهو لم يَعُدْ قادرًا على التكيُّف مع فكرة أنَّ «الأخ بين يدي مرشده كالميت بين يدي مُغسِّله يُقلبُه كيف يشاء» ليصدح في الأخير بقوله: «نعم لله.. لا للتنظيم». ويُبدي فتحي يكن موافقته على هذا الرأي رغم ما عُرِفَ عنه من التزامه التنظيمي، حيث شجب «هذا الخطأ في التربية الدينية التي تدفع ضمنًا إلى أولوية الولاء للتنظيم على الولاء للإسلام»، ويذكر أنَّه «إذا كان الإسلام مُنزَّهًا عن الخطأ فإنَّ التنظيمات تُخطئ وتُصيب، تنجح وتفشل، تزدهر وتضمحِّل». وهو ينصح مُحاورَهُ الحائر على الانترنت بالاعتماد على اجتهاده[1] الشخصي، وأن يحاول -رفقة أخرين- وضع هياكل تنظيمية جديدة قابلة للتطبيق[2]. إن تطور هذا القيادي الإسلاموي اللبناني لافتٌ بالنظر إلى أنَّه كان حتى سنوات الثمانينات يؤكد في كتابه «ماذا يعني انتمائي إلى الإسلام؟»، أن الانتماء للإسلام يعني بشكلٍ منطقي، الانتماء إلى جماعة الإخوان المسلمين.

ولا يقتصر الأمر هنا على التجارب اليومية التي يعيشُها الناشطون الإسلامويون على مستوى القواعد، ذلك أن فكرة الحركية الفردانية تلك، والتي تُقلِّلُ من الاعتماد على الهياكل التنظيمية للحركة الإسلامية تستندُ إلى انتقادات حادةٍ جدًا لاستمرار «عقلية الاحتكار والوصاية» و «الوقوع في زللٍ

(١) يُحيل الاجتهاد الى الجهود المبذولة لتفسير النصوص لغرض التعامل مع الأوضاع المستجدَّة.

(٢) تحملُ العبارة انتقادًا ضمنيًا لموقف المرشد الأسبق لجماعة الإخوان المسلمين مصطفى مشهور الذي نفى إمكانية وجود عمل إسلامي فردي.

الاستبداد»[1] في تنظيم يعاني جموداً فكرياً، ويبدو غير قادر على التجذُّر في عالم الواقع. يقول ناشط إسلاموي سابق يعمل في مجال التسويق بشركة للبرمجيات الدينية: «إنَّ الإخوان لم يعودوا قادرين على رؤية وتحليل المشاكل الحقيقية. إنهم لا يرون سوى مشاكل وحلول تنتمي إلى الماضي، ويواصلون تكرار خطابات وشعارات أُطلقت في الخمسينات والستينات». ويوضح أحد الوجوه البارزة على موقع إسلام أون لاين، مع قربه من الحركة الإسلامية، أن الإخوان «جامدون، ويُضيِّعُون وقتهم وجهودهم وخبراتهم باسم الدعوة.[2] نحن نقول إنَّنا النخبة الأخلاقية للمجتمع، أفضل ما في الأمة، وهذا خطأ. نحن لا نتحدث إلا عن السياسة والشريعة، ولكننا لا نبذل أيَّ جهد إيجابي من أجل المجتمع، لمعالجة التخلُّف، أو أزمة الديون». إنَّ مثل هذه الانتقادات تُشكِّكُ في مصداقية المؤسَّسات الاجتماعية التي أُسِّسَت لتحقيق حلم الفضاء العام الإسلامي المضاد.

يعترفُ نشطاءٌ إسلامويون كُثُر الآن بعقم المسار التعليمي المُقترح عبر تشكيلة المدارس الإسلامية الخاصة التابعة للإخوان المسلمين. وعلى نفس المنوال خفتت جذوة الحماس للبنوك الإسلامية التي أصبحت تجتذبُ نسبًا أقل فأقل من

(١) إبراهيم غرايبة، «عامٌ على أيلول؛ مراجعات الحركة الإسلامية.. من الهرمية الى الشبكية»، في: إسلام أون لاين:

www.islamonline .net/arabic/arts/2002/09/article06.shtml

أو على موقع: أون إسلام. (الناشر)

www.onislam.net/arabic/madarik/culture-ideas/96629-2002-09-12%2000-00-00.html

(٢) تُحيل كلمة «دعوة» حرفيًا الى معنى النداء، وهذا المصطلح يشير حسب السياقات المختلفة الى النشاط النضالي، والى العمل على نشر الدين، أو توصيل الرسالة الدينية.

المُدخرات، وتعرَّضت لانتقادات حادة لاسيَّما من جانب المثقفين الإسلامويين أنفسهم، في الوقت الذي يبدو فيه أن مُناصريها القدامى أمثال أحمد النجَّار[1] الذي يُعتبر الأب الروحي للمصرفية الإسلامية، يعودون إلى العمل بالنظام المصرفي المعتاد.[2] تطالُ شكوكٌ مُماثلة مجال البرمجيات حيث يستثمر الإسلامويون بكثافة. يعترف مدير شابّ لشركة تعمل في مجال البرمجيات الدينية صراحةً بأنه لا يحب المنتجات التي يبيعها. يقول: «لسوء الحظ نحن لا ننتج إلا للمسلمين المتدينين؛ نضغط ساعات طويلة من الدروس التي يُلقيها الدعاة، والناس فقط يستمعون إليها، لم يَعُدْ لهذا معنى. الأفضل أن نُنتج

(١) أحمد عبد العزيز النجَّار (١٩٣٢ - ١٩٩٦) اقتصادي مصري وأحد رُوَّاد ما سُمِّي بالاقتصاد الاسلامي. ولد في محافظة الغربية. حاصلٌ على دكتوراه الاقتصاد من جَامعة كولونيا بألمانيا الغربية عام ١٩٥٩. عمل نائبًا لرئيس المعهد الدولي للادخار والاستثمار بألمانيا الغربية بين عامي ١٩٦٩ و ١٩٧١ وعضو لجنة خبراء الدول الاسلامية لإقامة النظام المصرفي الإسلامي ١٩٧١ واللجنة التحضيرية لإنشاء البنك الاسلامي وأمين عام الاتحاد الدولي للبنوك الاسلامية. بدءًا من سنة ١٩٧٨ عمل على تأسيس بنوك الادخار في مدينة ميت غمر المصرية وهي بنوك غير ربوية كانت أشبه ببنوك الفقراء في القرى لذا لم يكتب لها الاستمرار في ظل توجُّهات الدولة آنذاك. عمليًا، شارك النجار في التأسيس للبنك الاسلامي للتنمية أما في الجانب النظَري فقد كانت اسهاماته بالغة الأهمية في مجال الصيرفة الاسلامية فكتب: «مدخل إلى النظرية الاقتصادية في المنهاج الاسلامي»، وكتاب «بنوك بلا فوائد» و«موسوعة البنوك الاسلامية» مع آخرين. وقد أثمرت جهوده فانتشرت الصيرفة الاسلامية في بقاع العالم. لكن النجَّار أصرَّ على أنَّ التجربة انحرفت عن المسار الصحيح وأنَّ مفارقات وقعت بين النظرية والتطبيق فألّف كتابه» حركة البنوك الاسلامية؛ حقائق الأصل وأوهام الصّورة، بل أقرَّ عام ١٩٨٧ باستحالة تصحيح مسار المؤسَّسات المالية الاسلامية التي تم انشاؤها بسبب الخلل الذي وقع في الالتزام بمبادئ الاقتصاد الاسلامي. (المترجم).

(2) Samer Soliman, «The Rise and Decline of Islamic Banking Model in Egypt», papier présenté au Third Mediterranean Social and Political Research Meeting, Montecatini Terme and Florence, 20-24 mars 2002.

الأقراص المدمجة التي تحوي دروسًا حول كيفية تكوين الفرد الجيد بغضٍّ النظر عمًّا إذا كان مسلمًا أم لا . انظر إلى «السيديهات» التربوية الموجهة إلى الأطفال في أوروبا والولايات المتحدة، إنها رائعة ومضامينها تعليمية وترفيهية، تلك التي نُنتجها لا تتعدى كونها ذات مضامين إرشادية» . (١)

وأخيرًا فإنَّ كثيرين، كهذا المسؤول في موقع إسلام أون لاين، يعتبرون أنَّ «الخطاب الإسلاموي فقد بريقه» . (٢) بالإضافة لهذا، بدأت في الظهور نداءاتٌ لإصلاحٍ داخلي للحركة الإسلامية . يرى مثقف إسلاموي أردني(٣)، أنَّ الوقت قد حانَ للتحول عن فكرة التنظيم الهرمي للعملِ وفق منطق الشبكة . وبالنسبة لآخرين، فإنَّ أصل العقدة المستعصية التي تتسبَّبُ في جَمود الإخوان هو : «فكرة احتواء الإسلام على كل شيء، وضرورة أن يهتمَّ بكل تفاصيل الحياة السياسية والاجتماعية . » ويستطرد قائلاً : «أعتقد أنَّه يجب تجاوز كل هذا للوصول إلى حالةٍ أكثر تخصُّصًا» . (٤)

في نفس الاتجاه، أحدَثَ مقالٌ أخر نشره مناضل إسلاموي في الإسكندرية ضجَّة واضحة حين صدر(٥)، حيثُ طالب فيه باستحداث مبدأ التخصُّصِ في

(1) Mohamed Mosaad Abdel Aziz, Islam and postmodernity, The new islamic discourse in Egypt, master d'anthropologie, Université Américaine du Caire, 2004, p. 32.

(٢) باستثناء ما هو مُحدَّد بين مزدوجتين فإنَّ الاقتباسات مأخوذةٌ من المقابلات التي تَمَّ اجراؤَهَا .

(٣) . غرايبة، م . س . ذ .

(4) . Hisham Gaafar, cité par X. Ternisien, Les Frères musulmans, Paris, Fayard, 2005, p.303.

(٥) . مُحمَّد السيِّد حسين، العمل الإسلامي بين الشمولية والتخصُّص، في : إسلام أون لاين www.islamonline.net/Arabic/daawa/2002/10/article15.shtml

الحركة الإسلامية، واعتبر أن التنوع في التنظيمات الإسلامية هو فرصة ستؤدي -بالضرورة- إلى حالة من التعددية «الغنية» بما يسمح بمضاعفة المهارات الفردية وتحسين فاعلية العملِ العام»، قبل أن يتمنى، في خاتمة مقاله، أنْ يحل عصر الأفراد «المنعتقين من قيود الانضباط التنظيمي». باختصار، فُتحَتْ كوة في جدار الحقيقة الكبرى التي كان التنظيم الإخواني يُجسِّدها ويدافع عنَها بسياجٍ من ثقافة الولاء والطاعة.

مِخيالٌ[1] غير محدود

في هذا السياق، على تُخوم الحركة الإسلامية يتطورُ اتجاهٌ آخر يُمثِّلُه «الإسلاموي الناقم». ولأنَّهُ غير راضٍ عن طريقة عمل التنظيمات التي يناضل ضمنها، فهو ينأى بنفسه عنها دون أنْ يغادرها، ويحافظُ في الوقت نفسه على تديُّنه العميق. إنَّهُ يُجسِّدُ نمطًا جديدًا من المعرفة لتشابُك مواقعه الأيديولوجية، فهوَ ليس مثقفًا يحلُم بالمشاريع الكبرى، بل يمثِّل وسيطًا ثقافيًا لا يهتمُّ بتقديمِ بديلٍ إسلامي كوني بقدر ما يهتمُّ باستيراد مكوِّنات تنتمي إلى الثقافة الغربية، وإعادة صياغتها إسلاميًا «كالنضال الإسلامي لحماية البيئة»، و«النسوية الإسلامية». إنّه يبحث في ذات الوقت عن أنواع جديدة من الإلتزام، فينفتح على كل القضايا الموجودة في المعروض الأيديولوجي العالمي التي تمتد من

(١) فضَّلنا ترجمة اللفظ الفرنسي «Imaginaire» إلى مخيال (بكسر الميم) بدلاً من مُخيِّلة أو خيال. فالمخيال يشير إلى استقرار الرؤى والتصورات والرموز عن الذات والمحيط؛ فهي نتاج خيال الفرد أو المجموعة أو المجتمع ينتج عنها صور وحكايا وتمثّلات وحتى أساطير تنفصل عن الواقع المعيش وإن انطلقت منه. فالخيال هو المصطلح الشائع أما المخيال فيرتبط بالقدرة على تصور العالم من خلال شبكة من التمثُّلات التي تعطيه معنًى محددَ. لذا يختلف مفهوم «المخيال» باختلاف مجالات العلوم الاجتماعية التي يُستخدم فيها. (المترجم)

التكنولوجيات المتخصصة، وتمكين المرأة، والدبلوماسية الشعبية، والحركية الالكترونية، وأخلاقيات علوم الأحياء[١]، والتنمية الذاتية، وأدبيات الإدارة، وحوار الأديان وصولاً إلى حركات مناهضة العولمة. في هذا السياق من الانفتاح على العالم، هناك عالم ذهني جديد قيد التشكُّل يتميز بالترقيع و الانفتاح على الخارج، ورفض الانغلاق الهُويَّاتي، والتخلِّي عن السرديات الكبرى. تُشرقُ إذن نضالية الغد التي هي ثمرةُ أفرادٍ مندمجين اجتماعيًا وغيرَ مهتمين، بُنيويًا، بالدفاع عن القضايا الكبرى.

وكدلالة واضحة على ذلك تظهر السيولة التي أصابت مفهوم الجهاد على صفحات مَوقع إسلام أون لاين. يُلاحَظُ ذلك بوضوح من خلال الإجابة التي قدَّمَها فريق «قسم مشاكل وحلول الشباب» لأحد مستخدمي الإنترنت الذي كان يُعاني حالة من الارتباك عقب اغتيال الشيخ أحمد ياسين؛ إجابة تدعوه إلى الخروج من هذه الحالة بنداء مؤثِّر لتحصيل المزيد من التقوى والورع، والانضباط المهني، والتضامن الاجتماعي. ولصعوبة الخوض في موضوع الجهاد بالصيغة التقليدية في سياقٍ كهذا، سيقترح عليه محاوره ما يُسمَّى «جهاد النهضة».

---

(١) أو «البيو إطيقا» كما عبَّر عنها محمد عابد الجابري، وهو مفهوم ظهر عام ١٩٧١ للإشارة الى الأخلاق المرتبطة بعلم الأحياء أو البيولوجيا وتوجُّهات العلوم الطبية وتطبيقاتها العلاجية وتأثيراتها على الإنسان والكرامة الإنسانية. حيث يثير التطوَر الحاصل في جميع مجالات الحياة، خاصة مجالي الطب والبيولوجيا، تساؤلات حول القيمة الأخلاقية لهذا التطور. ولأنَّ التقنيات الجديدة يمكنها أن تُهدِّدَ الكيان الإنساني، وجب بالتالي صياغة قواعد أخلاقية تقترب من الواقع وتعمل على حل المشكلات التي تواجه الفرد والمجتمع؛ إنها أخلاق عملية لاتصالها المباشر بالواقع. لهذا لابد من الإشارة إلى الأصل الأمريكي للفكرة والمفهوم وبالتالي ينبغي عدم تجاهل الكامن الذرائعي والنفعي فيها؛ ربما لهَذا ارتبطت البيوإطيقا بمجال الفضائح والأخطاء والانحرافات الطبية. (المترجم).

وتُحيل الصفحة أسفل الإجابة إلى مقالات أخرى في الموقع تُشكّل، في الواقع، تنوعات منزوعة السياسة، حتى لا نُسمِّيهَا ما بعد حداثية، حول حرب مقدسة لكنها تبدو مسالمةً أكثر من أيِّ وقت مضى. أول هذه المقالات بعنوانٍ «الجهاد المدني.. نحو فعلٍ مختلف»[١] وكاتبه هو القيادي الإسلاموي السابق لاتحاد الطلبة بجامعة القاهرة في نهاية الثمانينات، يعتبر المقال أنَّ «فهم العديد من المشاكل المحلية لا يمكن أنْ يتم دون وضعها في سياقها العالمي»، ويؤكِّدُ نتيجة ذلك على أهمية تطوير مجتمع مدني في العالم العربي. وقد بدت هذه فرصة سانحة لتمجيد فضائل المجتمع المدني العالمي؛ «هذا البحر الواسع حيث تنتقل الأفكار والبرامج والتجارب والطاقات والموارد».

رابطٌ آخر في الموقع[٢] يُعيدُ تعريف الجهاد بمصطلحات العمل التطوعي والحركية الاجتماعية. ويُمجِّدُ رابطٌ ثالث فضائل الجهاد الالكتروني ويدعو إلى تدمير المواقع المعادية للإسلام بحيث ينقل كل مفردات الجهاد العسكرتارية إلى العالم الافتراضي[٣]، بما يستتبع ذلك من حقيقة ما يوفره الفعل الافتراضي للمحارب الافتراضي من مناخ فريد للتنفيس. بعد بضعة أشهر وفي مقال تحت عنوان «الجهاد الالكتروني.. وداعًا للسَّلبية»، سيُحمَّلُ مفهوم الجهاد بدلالاّت الحركة في الحياة اليومية، والخروج من حالة السلبية. والدور الذي يلعبُه المجتمع المدني في نشر

(1) www.islamonline.net/arabic/InDepth/wariniraq/2003/03/article27.shtml Cité dans M. Mosaad, op. cit.

(2) www.islamonline.net/arabic/InDepth/wariniraq/2003/03/article27.shtml Cité.

(3) Portez-vous volontaires dans les rangs du jihad électronique», www.islamonline.net/Arabic/science/2002/05/Article01.Shtml, cité in M. Mosaad, op. cit.,p.60.

الحرية وحقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية.[1] الجهاد الذي فُرِّغَ من مضامينه القديمة، واقتُلِعَ من فضاء الفقه الإسلامي الذي كان يُحدِّدُ معناه تقليديًا، سيُصبحُ مفهومًا رائجًا يتآلف بحرية، أو يكاد، مع مختلف قضايا اللحظة الراهنة من تدمير المواقع الالكترونية إلى المجتمع المدني، مرورًا بتحقيق الذات والتفكير الايجابي.

إنَّ مصير مفهوم الجهاد -على هذا النحو- ليس أمرًا عارضًا، على الأقل بالنظر إلى الشعبية الكبيرة التي يحظى بها موقع إسلام أون لاين باعتباره الموقع الإسلامي الأول، ذلك أنَّ هذا المصير الذي يتضمَّنُ انتزاع المضامين السياسية للجهاد سيمتد أيضًا إلى المجال السياسي لينال هذه المرة من أجندات أخرى في الخطاب الإسلامي. لقد غدَت «مسألة الشريعة في برنامج حزب الوسط[٢]» دليلاً عامًا للحياة؛ فـ«الدينُ لا يتعامل مع التفاصيل» كما يقول أحد الأعضاء المؤسِّسين في الحزب. في هذا الإطار يُعادُ التفكير في الأمة والمجتمع الإسلامي بوصفهما جماعة تمتلك مصيرًا تاريخيًا مشتركًا يشملُ الأقلية القبطية المصرية. وبالإضافة لهذا، فحين يعتبر زعيم التيار الإسلامي في النقابات المهنية المصرية أن الدولة الإسلامية هي «الدولة التي تحكم المجتمع المسلم» فهو بهذا يُقر ضمنًا

(1) www.islamonline.net/Daawa/Arabic/display.asp?hquestionID=4735, cité in M. Mosaad, op. cit., p. 47.

(٢) «الوسط الجديد» هي التسمية الثالثة للحزب الذي ما زال ينتظر الترخيص. في سنة ١٩٩٦ حاول مجموعةٌ من حوالي خمسين عضوًا بجماعة الإخوان المسلمين، الناشطين فيه والأكثرُ انتقادًا له، تأسيس حزب سياسي مستقل عن الجماعة. لكنهم استُبعدوا من الإخوان، ورفض النظامُ منحهم تراخيص تأسيس الحزب. سنة ١٩٩٨ فشلَت المحاولة الثانية للحصول على الترخيص، أما الثالثة فكانت في ٢٠٠٤ تحت اسم «حزب الوسط الجديد». استنادًا إلى مفاهيم «الوسطية» أو «الاعتدال» فإنَّهم يساندون، داخل الجماعة، كل أولئك الذين ينتقدون تعصُّب التنظيم. لا يزال الوسط حتى يومنا هذا (٢٠٠٥) أشبه بنبع فكري يغترف منه كل الناشطين الذين يدفعون باتجاه التجديد.

أن إسلامية الدولة لم تعد في الطبيعة الخاصة لمؤسَّسَاتها، ولكن في أخلاقية أفرادها، إنَّه بذلك ينزع المصداقية عن كل الأفكار المتعلَقة بمفهوم الحاكمية، حيث تنتظم كل شؤون الدولة بحسب الأوامر الإلهية؛ وهو المفهوم المركزي في النظرية السياسية الإسلاموية.

استمرارًا لنفس نسق التفكير يُعيدُ زعيم الإصلاحيين[1] في جماعة الإخوان المسلمين النظر في فَكرة إحياء الخلافة التي شكَّلت واحدة من أهم ركائز الخطاب الإسلاموي الكلاسيكي، ليعدلَ به إلى شكل يضمُّ تجمُّعًا (للدول ـ الأمم)، مُشيرًا إلى وحدة إقليمية شبيهة بنمَوذج الاتحاد الأوروبي.[2]

هذه التأويلاتُ التي تمسُّ الدلالاتُ الأصلية لتلك المفاهيم تعمدُ إلى انتزاعها من فضائها الطبيعي في الفقه الإسلامي، ووضعها في حقل دلالي مختلف عن حقلها الأصلي؛ أي في حقل المسائل الكبرى المتعلِّقَة بالحداثة السياسيَّة الغربيةً. يبدز هَنا تحدٍّ فكري جديد يُعنى بالحفاظ على استمرار عمل المرجعية الدينية في سياق فكري متشظٍ موسومٍ بطابع الانفتاح الثقافي، مع ميلٍ شديد الوضوح للعلمنة.[3]

---

(١) ربما كان مقبولاً في ٢٠٠٥ أنْ يُقال «إصلاحيون» و «محافظون»، على اخترالية هذا التصنيف، وأن يُوصَفَ عبد المنعم أبو الفتوح بزعيم الإصلاحيين رغم أنَّنا سنرى في الفصل الثالث أنَّ خيرت الشاطر نفسه، الذي يُوصَفُ عادةً بأنه «زعيم المحافظين»، كان أحد مهندسي الحالة التي أنتجت «الإصلاحية». يجدُرُ بنا الآن أن نسأل: هل هناك فرقٌ حقيقي بين «الإصلاحيين» و «المحافظين»؟! (الناشر)

(٢) تصريح لعبد المنعم أبو الفتوح بقسم «دردشة» على موقع إسلام أون لاين في ١٣ أكتوبر ٢٠٠٤:
http://www.islamonline.net/livedialogue/arabic/Browse.asp?

(٣) يُلاحظُ علي أومليل في كتابه: «الإصلاحية العربية والدولة الوطنية» أنَّ المُفكِّرين المسلمين في النصفَ الثاني من القرن التاسَع عشر لم يتعرَّفوا على المفاهيم الغربية الحديثة، ومن أهمها مفهوم الدولة القُطرية الوطنية، في سياق نظري بحت كالذي تعرَّف فيه أسلافهم من فلاسفة المسلمين على مفاهيم الفلسفة السياسية اليُونانية، كما هي في كتابات أرسطو وأفلاطون وغيرهم من =

في مستوى أقل بكثير يُقدِّمُ مسار هذه الداعية التي تنتمي إلى أحد الأحياء البُرجوازية في القاهرة مثالاً مهمًا آخد. إنها تعمل أستاذة في كلية الطب في جامعة عين شمس وتملك متجرًا صغيرًا لطبِّ الأعشاب، وتسعى حثيثًا لتوطين

= فلاسفة اليونان، بل تعرَّفوا عليها أولاً كقوى تضغط عمليًا على الأمة الإسلامية، وبالتالي فهم لم يتعرَّفوا عليها، في البداية، إلا كعناصر مبتورة مُنبتة عن جذورها التاريخية والاجتماعية، لا كنظرية سياسية وجهاز بيروقراطي متكامل، فحاولَ بعضهم تحت هذا الضغط ، وبعد تحديد مصدر قوة الأوروبيين الغزاة في قوة دُولهم وأنظمتهم السياسية؛ حاول بعضهم -والكلام مازال لأومليل- استيراد بعض عناصر هذه النظَرية وذلك الجهاز الإداري مما رأوا أنه يتوافق مع الإسلام، لتطعيم الواقع الإسلامي بها، تخليصًا له من الاستبداد الذي عُيِّنَ في كتاباتهم كأس للبلاء، مُتأثرينَ في ذلكَ بابن خَلدون ربما، ودعمًا له في مواجهة الغزاة. وعلى نفس المنوال ينسج فادي إسماعيل في كتابه: «الخطاب العربي المعاصر؛ قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدُّم والحداثة ١٩٧٨ - ١٩٨٧»، حين حمَل، بلُغة أكثر وُضُوحًا وحدَّة، على مُفكرِّي هذا العصر الذين حاولوا «أسلمة» مفاهيم النظرية السياسية الغَربية الحديثة، «اللَيبرالية تحديدًا»، كالحرية والدولة والمواطنة والمساواة والحالة الطبيعية والتعاقُد، عن طريق مُطابقتها بمفاهيم العدل والعناية والتدبير والشورى والمُلك الإسلامية، مع تجاهل أنَّهُما مجموعتان مختلفتان من المفاهيم، ويُحيلُ كلٌّ منهما إلى نموذج معرفي وتجربة تاريخية لا يتطابقان، يُضافُ إلى ذلك عدم إحاطة واضحة أيضًا بالجذور التاريخية والاجتماعية التي أثمرت هاتين المجموعتين من المفاهيم، وتحديدًا جذور مجموعة المفاهيم الغربية. ما يُشير إليه المؤلِّفُ هنا هو معكوس هذه اللعبة النظرية التي مارسها أكثرُ مفكرِّي المسلمين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وكثيرٌ ممن تبعهم في القرن العشرين، مع التأكيد على التفاوت بين هاتين المجموعتين، وبين مفكِّري كل مجموعة على حدة في معارفهم الشرعية وغير الشرعية وتجاربهم العامة وسياقاتهم التاريخية. فبدلاً من استجلاب المفاهيم الغربيةمن سياقها الحضاري لتُزرع في أرض لا تُناسبُها، تُقتطع المفاهيم والمُصطلحاتُ الإسلامية، لتُزرع في تربة مُعولمة ذات أصول غربيةٌ. وتزدادَ خطورة هذه اللعبة حين تتعرَّضُ للمفاهيم والمصطلحات الشرعية، فتعمدُ إلى انتزاعها من سياقها اللغوي والحضاري عنْوة، لتُوضعَ في سياق مُعولَم مُعلمَن، يُعطبُها ويُلقي بها في غياهب سيولة تُفقدُها كامل خصَائصها، بلا مردود نظريّ أو عمليّ تقريبًا كما سيؤكِّدُ المؤلِّفُ نفسه. بلَ يؤدي ذلكَ غالبًا، وبحثًا عَن بعض الاتساقَ الذاتي، إلى ارتدادات هُويَّاتية عنيفة على نموذج «المسلم العصري» الذي تحاول هذه التلفيقات إنتاجه. «داعش»، على سبيل المثال، نموذجٌ جيد لهذه الارتدادات الهُويَّاتية. (الناشر)

الإسلام في مجال اهتمامها الكبير وهو الطبِّ البديل. إنها تؤكِّدُ على وجود أوجُه للتشابُه بينهما بالفعل مما يثبت بدايةً صحة النهج الذي تتَّبعُه. فالعلاج بالنباتات، في نظرَها، ليس بعيداً أبداً عمَّا يُسمَّى «الطبَّ النبويّ» المرتبط أساسًا بطبِّ الأعشاب. وقد تمكَّنت أيضًا، استنادًا لأحاديث النبي ﷺ، من إعادة صياغة مصطلحات التفكير الايجابي التي تتضمَّنُها أدبيات تحقيق الذات الأمريكية بمصطلحات إسلامية. وهي ترى أنَّ أسلمة اليوجا لا تزال مُمكنة إذا قُرِّبَ بين الصلوات البُوذية وحركات الصلاة في الإسلام. كما ستكتشف، في خضمّ اندفاعتها هذه، ما يُسمَّى العَلاج بالألوان لتعترف بصعوبة «صياغته في مضامين إسلامية»، لكنها ستُواصل العمل على ذلك لاعتقادها أنَّ المَفتاح، في حالتها، هو في العلاج وليس في الإسلام. في النهاية، مُنعَت لفترة من الوعظ في المسجد الذي كانت ترتاده بعد اتهامها بالخلط بين الدعوة الدينية ودروس الطب البديل.

في السياق نفسه تلقَّى «أحمد عبد الله» القيادي الطلابي السابق، خلال دردشة الكترونية على الانترنت سؤلاً بشأن مفهومه عن «الجهاد المدني». المتسائلُ الغاضب كان يتساءل حول إذا ما كانَ سيتبقى شيء من المعنى الأصلي للجهاد إذا ما تم تقاذف معانيه بهذا الشكل. و اعتبر محمد مسعد -أحد زملائه القدامى- في المقال الذي سينشره لاحقًا على صفحات الموقع، وبشكل يتفق مع انتقادات المتسائل، أن «للجهاد معنىً صُكَّ من قبَل العلماء منذ قرون، وعندما تلجأ إليه أيديولَوجية أو سردية كبرى ما فإنَّ عليهاَ أنْ تستخدمه بالمعنى الذي ورد في هذا التراث العلمي. في المقابل إذا كان عبد الله يدعو إلى مجتمع مدني فعَّال، فيمكنه أن يفعل هذا ببساطة دون أن يسميه جهادًا». [1]

وفي إندونيسيا، تلجأ الفرقة الموسيقية الإسلامية (كوترانادا – Qutrunada)

(1) M. Mosaad, op. cit., p. 54.

إلى دمج ترانيم ترفيهية وتعليمية للتعبير عن طموحها في الوصول إلى موسيقى ذات أغراض تربوية ودعوية في آن واحد. بينما ترفض فرقة (الشعراء الأفارقة الجدد - les New African Poets) في فرنسا، باسم حرية الإبداع الفني على وجه التحديد، فكرة التعبير الموسيقيِّ المُحدَّد بمضامين دينية.

ولن يكون تطور فن الكتابة، وريث «الفن الاشتراكي»[1]، بعيدًا عن هذا المصير، إذ سُرعان ما سيتخلَّى مناصرو أدبيات تنمية الذات الإسلامويون أيضا عن محاولاتهم الأولى التي استهدفت أسلمة مضامين رسالة «ستيفن كوفي»[2]؛ من الآن فصاعدًا ستشتهر بدلاً منها كتاباتٌ مثل «أسرار التميُّز الإداري والمهاري في حياة الرسول». سيقع مقاولو الأسلمة في الفخ النهائي الذي تضمَّنته طموحاتُهُم المفرطة. فبهدف إدراج الإسلام في كل المجالات، سينتهون إلى تعريضه إلى حالةَ عدم الاستقرار التي تعاني منها التراكيب الفكرية التي غالبًا ما تكون هشة، إذ لن يكون هناك «علاج إسلاميٌّ بالألوان»، ولن تتحقَّق «الديمقراطية الإسلامية» المنتظرة، التي لم تجد لها بعدُ مضمونًا واضحًا، يزيد عن كونها مجرد ديباجات.

---

(١) استعارة مفهوم «الفن الاشتراكي» تأتي نسبة إلى المذهب الذي ارتبط بالاتحاد السوفييتي والبلدان الاشتراكية فيما يتعلَّق بالنظرة إلى الفنون عامة، وإلى الكتابة بشكل خاص. يوجب هذا المذهب، على كل فنان معتنق له، أن يُظهر حقائق الواقع بشكل يتماشى مع التقدم التاريخي للثورة. وأن يعتمد الكُتَّاب، بالتالي، الوقائع التاريخية الصحيحة والملموسة بما يسمح بإنجاز مهمة التحوُّل الأيديولوجي للطبقة العاملة وتدريبهم تدريبًا اشتراكيًا. يُوضع الفن، والكتابة خاصة، في خدمة الأيديولوجيا والحزب والثورة فيغدو «فنًا اشتراكيًا» يهدف إلى تنميط وقولبة الجماهير الثورية. يتضح بذلك سبب استعارة هذا المفهوم عن «الكتابة» لتطبيقه على حالة الحركة الإسلامية وأدبياتها. (المترجم)

(٢) يعتبر «ستيفن كوفي»؛ مؤلف الكتاب الأكثر مبيعًا «العادات السبع للأشخاص الأكثر فعالية»، مصدر إلهام بالنسبة للكثير من شباب الإخوان المسلمين الذين يبحثون، في أدبيات تحقيق الذات، عن خطاب جديد يستهدف الإصلاح على المستوى الفردي كما على المستوى الاجتماعي.

العودة إلى إيقاعاتِ العالم

يتعرَّضُ المشهد الإسلاموي للتفكُّك من الداخل بسبب التوجُّهات ما بعد الحداثية والعلمانية التي بات يتبنَّاها مناضلوه، ومن الخارج أيضًا حين توضع مضامين وشعارات الأسلمة التي تبتعدُ أحيانًا عن الأرثوذكسية، على محكِّ الواقع المعيش لدى هؤلاء. وبخلاف الإطار الإسلاموي الكبير الذي يدعو إلى «اقتصاد شامل وشمولي بالمعنى الذي يُشكِّلُ إطارًا خارجيًا يُنظِّمُ الحياة الاجتماعية برمَّتها»[1]، فإنَّ هؤلاء يتطورون بشكلٍ أكثر وضوحًا في علاقتهم المباشرة مع العالَم. وفي الوقت الذي تتصلَّب فيه الخطابات العامة والتصورات الكبرى في «مزاجيات» حضارية حادة، فإنَّ الممارسة الدينية على المستوى اليومي تسير عكس التيار في كثير من الأحيان بما تقيمه من توفيق ضمني بين «الإسلام» و«الغرب»، فتؤكِّدُ، من خلال ذلك، أنَّ تسييس الإسلام ليس حتمية، وأنَّ بإمكانه التعايُشُ مع المظاهر الورعة «ما بعد النضالية»[2] التي تتميَّزُ بالانفتاح الثقافي، حيث تبرُزُ التوجُّهاتُ الاستهلاكية والفردانية.

ترسم قصة الأغنية الدينية؛ النشيد الإسلامي، صورةً للمصير الذي تنتهي إليه مرجعيةٌ بدأت ثوريةَ المنحى وتأخذ اليوم منحىً آخر. إذ سيشهدُ النشيد الإسلاميّ، وبعد أنْ ظل حكرًا على الجماعات الإسلامية منذ أوائل سنيّ السبعينات، انتشارًا واسعًا في جهاتِ العالم الأربع خلال سنوات التسعينات،

(1) J.-N. Ferrié, «Les paradoxes de la réislamisation», Maghreb-Machrek, n* 151, 1996, p. 7.

(2) Genieve Abdo, No God but God. Egypt and the triumph of islam, Oxford University Press, 2000.

يقوده موسيقيون مسلمون يقعون خارج إطار الإسلاموية في غالب الأحيان. ففي إندونيسيا وماليزيا، وفي الأردن ومصر، وفي الولايات المتحدة ثم لاحقًا أوروبا، ابتُدعت تقاليد موسيقية مُستوحاةٌ، بشكل فضفاض إلى حدٍّ ما، مما يُتيحه التراث الموسيقي الإسلامي كالمناجاة الصوفية أو الشعر الديني العربي الكلاسيكي. هذه المجموعات التي تعكسُ مُختلف التأثيرات الثقافية الموجودة في مجتمعاتها تدعو إلى الإسلام وتتغنّى بحبِّ الله وبالإيمان، وتطور شكلاً من التديُّن يتطلَّعُ تمامًا، كما هو الحال لدى الإنجيليين الجدد في مجموعات الروك المسيحية، إلى (أن يكونوا جزءًا من هذا العالم لكن دون أن ينتموا إليه - in the world but not of the world[1]) وبغضِّ النظر عن ميلهم للاهتمام بفاعلية أدائهم الفني فإنهم يشتركون في مصالحة الإسلام مع الموسيقى ومع الثقافة. على هذا النحو فهم يُسهمُون، سواء بوعي منهم أو بدونه، في تجاوز «الأصل[2] السلفي»[3]، هذا أولاً، ثم هم يشاركون، بوجه عام، في بلورة نمط جديد من

(1) H. Hendershot, Shaking the World for Jesus: Media and Conservative Evangelical Culture, University of Chicago Press, 2004.

(٢) ترجمنا كلمة (Matrice) الفرنسية الواردة في النص بكلمة «الأصل». لم نشأ استخدام مفهوم «النسق» (بالفرنسية: Système) الذي يُحيل إلى انتظام عدد من المكونات في نظام معين و «متحرك» يؤدي الى استقراره أو اضطراده، وإلى عدم استقرار في حال اختل جزء من هذه المكونات. بينما «المتريكس» تعني الرحم حيث النشأة الأولى، ويظل مرجعًا يُعبِّر عن الخطوط العامة التي تُحدِّدُ ملامح الاتجاه (السلفي في هذه الحالة) بما يُشكِّلُ اطارًا مرجعيًا للتصنيف. فالسلفية كإطار مرجعي تُحدِّدُ ملامح تجري من خلالها عملية المقارنة لما يحدث من تغييرات لاحقة؛ السلفية كما يتبنّى الكاتب تعريفها في الهامش التالي. (المترجم)

(٣) تروم السلفية تكرار نموذج حياة الصحابة الأوائل والتي تُجسِّدُها في كثير من الأحيان جماعات ورعة كجماعة التبليغ والدعوة، أو متشدِّدَة أحيانًا كجماعات السلفية الجهادية، ويُمكن تصنيفُ=

التديُّن «منفتح ومريح» بحسب تعبير أحد مُنظِّمي مهرجان «ريتم النشيد» وهو المهرجَان الأولَ الذي نُظِّمَ بفرنسا في ديسمبر ٢٠٠٤ .

يقع هذا النوع الجديد من النشيد، وبعيداً عن التراث الإسلامي الكلاسيكي، في نقطة التقاء بين شكلين يُمثِّلان أحد أنماط التطبيع الذي قد تتعرَّضُ له الثقافات السياسية الاحتجاجية، وهما: موسيقى الراب والنقد المتشدِّد للحياة الاجتماعيّة المرتبط بالتأكيد على الهُويَّة «الأفروأمريكانية» في الولايات المَتحدة الأمريكية، والأناشيد الجهادية المنتمية للتقاليد الإسلاموية الكلاسيكية في الشرق الأوسط.

في سنوات الثمانينيات، وبينما كان «الراب» ينتشر بوصفه التعبير الأمثل عن الهُويَّة الأمريكية السوداء[1]، ظهر تيارٌ موسيقيّ اقتبس مضامينه وحوَّلها سريعًا نحو الإسلام. تبدو هذه المجموعات الموسيقيّة التي وُلدت في فضاء الاحتجاج الحضرية الغربية[2] للوهلة الأولى، وكأنها كانت تساعد على إحداث توافق بين الديني وقيم المطالب الاثنوسياسية للطبقات الدنيا السوداء. لذلك ليسً من المستغرب أنْ تولد الأشكال الأولى من موسيقى «الراب الإسلامي» لدى جماعة «أمة الإسلام» التابعة لـ (لويس فاراكهان -Louis Farrakhan)[3]، قبل أن

= تنظيم القاعدة بأنّه يرغبُ في الجمع بين الورع والأيديولوجيا القتالية. تحيل السلفية، بغض النظر عن الاختلافات المؤسَّسية، إلى الرغبة في العيش أو في فرض نظام أخلاقي متزمت قائم على الزهد. على هذا النحو فهي تتجاوز الإسلام السياسي، وكما سنرى لاحقًا، لا تستوعبه تمامًا؛ إذ يمكن للمرء أن يكون إسلامويًا دون أن يكون سلفيًا.

(1) Hisham Aidi, «Hip-Hop for the Gods», Africana.com, April 31, 2001.

(٢) حول مجموعات الراب الإسلامي في فرنسا يمكن الرجوع الى:

Samir Amghar, «Rap et Islam: Quand le Rapeur devient Imam», Hommes et Migrations, No 1243, Mai-Juin 2003.

(٣) تأسَّسَت أمة الإسلام عام ١٩٣٣، وهي حركةُ إحياءٍ ديني أمريكية تدعو الى تنظيم وتوحيد السود حول راية الإسلام.

يفرض نفسه نهائيًا عقب إنتاج فيلم (مالكوم اكس - Malcolm X) لمخرجه (سبايك لي - Spike Lee) عام ١٩٩٢ .

هكذا، ستتحوّلُ فرَقُ الراب الملتزمة بقضايا الأفروأمركانية مثل (عدو الشعب -Public Enemy) ومُغنية الراب الأمريكية (كوين لطيفة -Queen Latifa) و(آيس تي -Ice T) وآخرون، سيتحولون جميعًا إلى قضية الإسلام. ويُعدُّ المغنّي الإنجليزي (الشيخ تيرا - Shaykh Terra) بدعوات العنف غير المسبوقة التي تضمَّنها شريطه المصور («الكفار القذرون» - Dirty Kuffar) تمجيدًا لأسامة بن لادن، من الشخصيات القليلة التي ظلّت شاهدةً على طابع الدعوة إلى القتال الذي ميَّزَ البدايات الأولى للراب الإسلامي. ذلك لأنَّ النواة الصلبة للراب الإسلامي ستنفصل عن المطالبات الإثنية تدريجيًا، وستفقد طابعها السياسي لتتجه نحو الأرثوذكسية السنية التي كانت تجهلها حتى ذلك الوقت. يشتهر على رأس هذه القائمة أعضاء فرقة الراب (les Native Deen) الدين الأصلي). بحيث يدعون في موسيقاهم إلى نموذج إسلامي صحيح، متأثّرين بالموسيقى التبشيرية والأخلاقية التي دشّنتها فرق الـ «rock-louange» الأمريكية في نهاية الستينيات.

في العالم العربي، وفي نفس هذه الفترة، كان النشيد الإسلامي الذي تميّز بميله نحو التعبئة بوصفه وريثًا للفن الملتزم كما حلُم به مؤسّسُ الإخوان المسلمين، قد بدأ يشهد انعطَافةً مماثلة. كان النشيد نوعًا موسيقيًا جديدًا تمامًا في بداية السبعينيات ابتكرته الجماعات الإسلامية في حرم الجامعات. كان المناضلون الإسلامويون في سجون ناصر يستوحون أدب الغربة[١] للإشادة

(١) يروي أدب الغربة الداخلية، الذي يقوم على حديث رُوي عن الرسول ﷺ يقول: «بدأ الإسلام=

بالجهاد والشهيد والمثابرة على شحذ الإيمان والبطولة في لحظات الألم. وكذا عبر إنشاد يُعبِّرُ عن غايات حياتهم في المعتقلات، وشعورهم بالاغتراب داخل مجتمع لَم يَعُدْ، في تصورهم، مسلمًا[1]. وخلال عقد كامل كانت مضامين النشيد سياسية تمامًا: كانت الأشعار النضالية تتمحور حول انتقاد الدولة، مع رفض لاستخدام الأدوات الموسيقية باعتبارها مخالفة للشرع.

لكن المُحرَّمَات المُتعلِّقة بالنشيد ستنكسرُ بتأثير المهرجانات المختلفة التي نُظِّمت في بلاد الشَام والكويت دعمًا للانتفاضة الفلسطينية؛ لقد دفعت هذه المهرجانات إلى الواجهة بمجموعات موسيقية قريبة من حركة حماس جمع أعضاؤها بين كونهم مناضلين بشدة، وفي الوقت نفسه، أقل ميلاً إلى السلفية. لقد بدوْا أكثر اهتمامًا بالقضية عنهم بالمعيار المقبول للتعبير عنها، حيثُ إنَّ هذه المهرجانات سوف تُشكِّل في مصر مدرسة قائمة بذاتها. وكقطيعة مع قواعد التربية السلفية، ظهرت لدى هذه المجموعات أدوات موسيقية كالطَبلة وآلات

= غريبًا وسيعود غريبًا فطوبى للغرباء»؛ يروي حالة الاغتراب التي يشعر بها شخص مُتديِّن بقوة في مجتمعٍ يوصف بالبعد عن سبيل الله. وتُمثِّلُ كتابات سعد سرور، وجمال فوزي، وزكريا التوابتي، وهاشم الرفاعي، نماذج جيدة لأدب الغربة. وكانوا كُتَّابًا وشعراء قريبين من جماعة الإخوان المسلمين، ومرُّوا جميعًا بتجربة السجن خلال الحقبة الناصرية.

(١) تنبغي الإشارة هنا إلى حاجة هذه الفكرة إلى بعض التحرير. حيثُ إنَّ تصورات مُعتقلي الحقبة الناصرية من الإسلاميين عن المجتمع لم تكُن متطابقة، وهي في مجملها طيفٌ واسعٌ من الآراء التي تتراوح بين التكفير المطلق والتسامح الكامل. وقد تدخَّلت في تكوينها عوامل كثيرة من أبرزها تفاوت الحمولة الشرعية والعلمية بين المُعتقلين، وتفاوُت أعمارهم ومواقعهم القيادية وخبراتهم الحياتية ونضجهم الإنساني وثباتهم الإنفعالي. بالإضافة إلى ذلك فكثيرٌ منهم اعتُقل عشوائيًا، ثم تبنَّى، داخل المعتقل، رأيًا معينًا نتيجة اتصاله المباشر بأصحابه وتأثُّره بهم دون غيرهم. كما لا يمكن التغاضي عن آثر التعذيب الوحشي الذي تعرَّضَ له كثيرٌ من الشباب غضُّوا الإهاب على تصوراتهم. (الناشر)

الجوقة والسانتي قبل أن ينفتح النشيد على كل الأدوات الموسيقيةالحديثة[1] في امتزاجٍ يشبه موسيقى (نبض العالم - World Beat[2]) التي يكاد ينتمي إليها نشيد هذه المرحلة.

وهكذا، ستبدأ هذه المجموعات في إحياء «الأعراس الإسلامية»[3] الحالية. أمَّا مضامين النشيد فسوف تتغيَّرُ بالتبعية لتتحدَّثَ عن الحبِّ والسعادة والشعر، وسيتزايد حضور هذه المجموعات ليس فقط بسبب ظهور شباب أقل حركية، بل أيضًا لعدم ملاءمة الشعارات النضالية لهذا النوعٍ من الحفلاتٍ. ثم بعد النصف الثاني من التسعينات مباشرة ستصبح المجموعات الموسيقية أكثر احترافية وسيتوسع سُلَّمُ الأدوات الموسيقية المستخدمة، وسيتحسَّنُ مستوى الأداء مقابل الحصول على أجر. ثم ستقتحمُ هذه المجموعات سوق الأشرطة السمعية حيث ستتنافَسُ مع نجوم الغناء العربي، لكن على قاعدة تقديم رسالةٍ بدت أقل نضالية.

---

(١) لا تحظى القيثارة، دون أغلب الآلات الموسيقية، بقبولٍ حسنٍ، وربما يرجع السبب في ذلك إلى الطابع التحرُّري للألحان الناتجة عن استخدامها.

(٢) موسيقى نبض العالم (بالفرنسية ?Musiqe du monde) هي نوع موسيقي عزبي أساسه المزج بين إيقاعات وآلات موسيقية تنمي إلى ثقافات متنوعة ويمكن أن يغنيها قنانون من جنسيات مختلفة فتغدو الموسيقى عالمية الطابع بفضل التباين الصريح بين مكونات حديثة أو عالمية وأخرى إثنية أو محلية. كأن تتواءم موسيقى «الجاز» أو «الروك» مثلاً مع أدوات موسيقة تقليدية هندية أو عربية أو أفريقية كما حدث عام ١٩٥٧ في أول مرة ظهر فيها هذا النوع من الموسيقى الكوزموبوليتانية التي ستنتشر وتشتهر خلال الستينات والسبعينات من القرن العشرين. بعد ذلك سيصبح هذا التقليد الموسيقي مقبولاً وتجاريًا مع بداية الثمانينات ليتحول إلى تيار موسيقي مُعترف به عالميًا. (الترجم)

(٣) شكَّلت الأعراس الإسلامية التي ظهرت أواخر الثمانينيات ظاهرة خاصة بالطبقات الوسطى المتأسلمة حيثّ تميّزت بسلسلة من التعديلات التي أُدخلت على طابع الأعراس التقليدية حيث لا مجال للاختلاط، ولا لظهوّر العروس أمام المدعوين، مع غياب كامل للرقص والمشروبات الكحولية، يُوقَفُ الاحتفال ساعة يُؤَذَّنُ للصلاة، ويبدأ بتلاوة آياتٍ مَن القران الكريم وينتهي بها.

تتعرض الصورة السلفية هنا أيضًا لهذا التحدِّي الجديد. مثالُ ذلك ولادةُ «المهرجان الأوروبي الثالث للغناء الإسلامي» في بلجيكا التي تعكس ملاحظتين: الأولى، أنّه في إطار حركة الأسلمة، وكما توضّح إحدى المسئولات في المهرجان، فإنّ: «اللغة العربية والدروس النظرية لم تعُد قادرة على الجذب». والثانية أن ذلك يُجسِّدُ رغبةً في الابتعاد عن أيّ رؤية متزمّتة للدينيّ. وبفضل فنانين من أصول مغربية قدموا أساسًا من الوسط البلَجيكي، وعُرفُوا من خلال الحفلات العائلَية كحفلاتِ الختان والزواج، تحاول الجمعية الأورَوبية للفن والثقافة، أن تنشئ فنًا مسلمًا متحررًا من توجُّهات الأغاني النضالية التي وصلت أوروبا في نهاية الثمانينيات من خلال التَظاهرات الإسلامية الكبرى كما هو الحال بالنسبة إلى المؤتمرات التي كان يُنظِّمُها «اتحاد المنظمات الإسلامية بفرنسا - UOIF» .[1]

سيتبع الأمر هنا سريعًا نفس مسار الابتعاد عن التسييس والانفتاح على النماذج الثقافية غير الإسلامية. وهكذا يتذكَّرُ أحدُ منشدي مجموعة «الندى» المغربية في بلجيكا، والفائز بجائزتي الدورتين الأخيرتين من المهرجان، ما يعتبره مظاهر الإعياء التي كانت تنتاب الناس من مضامين الأغاني الإسلاموية: «لقد كنَّا دائما نغنّي آلام الأمّة الإسلامية بينما كان الناس يريدون أشياءً أخرى، أشياءَ أكثر تفاؤلية. شعرنا دائمًا أنُّه ينبغي البحث عن نماذج أقلّ نضالية وتطوير قيمٍ أخرى كالفرح»، وهو يعتبر أنّ الصحوة الإسلامية «وصلت الآن إلى مرحلةَ منَ النضج تسمح لها باستيعاب مبادئ الاسترخاء والترفيه بشكلٍ أكثر ايجابية»؛ بحيث يؤكد بسرور أنّ «الدين يعود الآن إلى الثقافة».

(١) منظمة إسلامية إصلاحية بفرنسا تقترب أيديولوجيًا من فكر حسن البنَّا مؤسِّسِ جماعة الإخوان المسلمين.

بعد عملية التطبيع السياسي الذي أُخضع له الراب والفن الجهادي بوصفهما الأشكال الاحتجاجية الأولى من النشيد، سيولد إذن «الفن النظيف» كنوع جديد يتميّز بميله نحو التوفيقية. وعلى إيقاع هذا المزيج من الخيال الذي تتضمّنه أغاني هؤلاءَ الذين يتغنوْن بالإسلام، سيظهر النشيد «ما بعد الإسلامي» الذي سيُقحم الإسلامَ، وبلا جدل يُذكر، في نمط من «النيو آيج - New Age»، مزدهَر ومتعدِّد المذهبيات، يجسِّدُه في الميدان المَوسيقي أمثال المصري مصطفى محمود، ومجموعات موسيقية مثل «الريحان» و«الهدى» في ماليزيا، أو في الولايات المتحدة عبر فرّقة (الطوارىء - Emergency)، أو ما كانت تسمى سابقًا (-Dr. Ji had and the Intellectual Muslim Guerrillas- دكتور جهاد وحرب العصابات الثقافية المسلمة) للأمريكي المتحول إلى الإسلام «جيرميه ماكوليف - Jeremiah MacAuliffe». يشتركُ هؤلاء كلُّهم في تخلِّيهم عن حُلمهم في التحول إلى فنانين كبار لصالح الَدعوة عبر إنشاد إسلامي يدعو إلى سلام داخلي. ولا يدافع سامي يوسف، أيقونة هذا النوعَ الجديد في أوروبا والعالمَ العربي، والمنشد الانجليزي المسلم ذو الأصول الأذرية عن النشيد الجهادي، ولكن عن «الأغنية الحلال» التي يراها منفتحة على العالم وعابرة للثقافات. فعلى نمط تراث موسيقى «نبض العالم - World Beat» القادمة من سنيّ الثمانينات، يستَوحي سامي يوسف أغنياته من إيقاعات فارسية وباكستانية، ويستخدم أدوات موسيقية كردية وهندية، ويغني بالإنجليّزية وبالعربية. وبينما يبدو أعضاء فرقةً «فانا - Fana» الألمانية الذين تحوّلوا إلى الإسلام كمجموعة من «الدراويش»، وألبومُهم المُعنْوَن بـ«قافلة المحبة - Mahaba Caravan» الذي يعيد إحياءَ المخيِّلة الاستشراقية، يُنتج الملحِّنون في فرقة «الندى» إيقاعات تنتمي إلى موسيقى الرابَ والجاز والترانيمَ الإنجيلية، وهي المحاولات التي سبقهًم إلي اكتشافها أعضاء مجموعة «الجيل» في القاهرة على سبيل المثال.

استهلاكية الحشمة الإسلامية

يتعرّض مشهد الملابس الإسلامية لنفس التحولات وفقًا لإيقاعات ومستويات متنوعة. فالحجاب الذي ارتبط في بداياته بتجربة الإسلام السياسي تحديدًا، نُقلَ إلى سياق استهلاكيّ سُرعان ما سيدمغه بقيمه ومعاييره الخاصة. سيدخل بذَلك في صراع مع الأصل الإسلاموي الذي يرفض مبدأ موضة الأزياء في حد ذاته ويتعامل معه باعتباره أسلوبًا مفروضًا، وتعبيرًا عن حالة من الاغتراب الثقافي، وتبذيرًا، ومصدرًا للإغراء. هذه المُفاصلة بين «معنيَين» للحجاب؛ أحدهما نابعٌ من تجربة الإسلام السياسي والأخر من الاستهلاك[1]، يمكن ملاحظتها بوضوح في تركيا حيث ينتج الأمر عن الترابط بين واقعيْن؛ اندماج تركيا في اقتصاد السوق الذي «يؤثِّرُ في الأفراد وفي طريقتهم في التعريف بذواتهم في الحياة اليومية»[2] من جهة، والظهور المتزامن لبرجوازية إسلاميّة تؤسِّسُ فضاءً إعلاميًا جديدًا في تركيا العلمانية يؤدي إلى إحداث تحوّل في تفضيلاتهم الشخصية، من جهة ثانية. في هذا السياق الذي تتزامن فيه العولمة وإعادة الأسلمة، يؤدي الحجاب إلى ظهور محاولات جديدة للتوفيق بين مسألة التأكيد على الهُويّة وبين ديناميكيات الرغبة في الانفتاح الثقافي.

سيظهر الجيل الأول من الحجاب من خلال علاقة وثيقة مع تجربة الإسلام السياسي كمرحلة أولى. ولم يكن الحجاب حينها استجابةً لطلب السوق؛ فالنقاب الصارم والنماذج التي تخفي الوجه كانت هي المهيمنة على إشكالية

(1) Barçs Kiliçbay et Mutlu Binark, «Consumer Culture, Islam and the Politics of Lifestyle. Fashion for Veiling in contemporary Turkey», European Journal of Communication, Vol 17(4), 2002, p. 498.

(2) Ibid., p. 496.

حشمة المرأة. وهي إشكالية كانت تقترن بالميل إلى حالة من التزمُّتِ لم تكن مشتركةً لدى جميع النساء.

مباشرة بعد هذا العرض الأول ستأتي مرحلة أكثر احترافية، حيث ستُعتمدُ مبادئ التسويق، مع التخفُّف من الاهتمام بإصلاح النفس مقابل تلبية رغباتها. ظهرت هذه النماذج في فضاء رمزي يستجيبُ بوضوحٍ لمتطلَّبات سوق الحداثة الغربية؛ فالعلامات التجارية ستتطور لتتخذ أسماءً لها وَقْعٌ فرنسيَ أو إنجليزيّ. لقد أثارت هذه النماذج انتقاد المثقفين الإسلامويين. يعتبر ناشطٌ قريب من الإخوان المسلمين أنَّ هذا التحول يؤدي إلى «إعادة موضعة النساء في المواقع منزوعة السياسة»[1]، في حين تتوسع حالات التوعية في الصحافة الإسلاموية التي ترى أنَّ «النظام الرأسمالي قوي جدًا بحيث يستطيع نمذجة المؤسَّسَات الدينية، والأخلاقيات والجماليات الإسلامية في عالم الاستهلاك» بما يُشكِّلُ فيَ الحقيقة، تهديدًا لـ«نمط الحياة الإسلامية».[2]

تلاحظ صحفيّةٌ غير متخصصة أنَّ التجربة المصرية التجربة المصرية مع هذين الرأيين تمامًا. إذْ لم يَعُدْ من السهل القول إنَّ الحجاب الذي يُرى على ضفاف النيل، بوصفه العلامةَ الأبرز على ظاهرة الأسلمة، قد يعكس، بالضرورة أوَ على سبيل الحَصر، رغبةً في «وضع حدٍّ لهيمنة المثاليات الغربية». تمامًا مثلما لا يمكن اعتباره مؤشِّرًا على شكل ما من أشكال الولاء السياسي لدى من يرتدينه. في الواقع، تبرز ظاهرة التثاقُفُ في الوشاح الذي يعكسُ مبدأ الحشمة الإسلامي، كما هي الحال في إيقاعات المُنشدين الداعين إليه، في غالب الأحيان، من خلال استخدام رموزٍ ذاتِ طابعٍ هُويَّاتي. يمكن للمرء أنْ يُصابَ

(1). Ibid., p. 502.

(2). Ibid., p. 501.

بالدوار تحت أضواء متجر «فلاش»، وهو أكبر متجر عصري لملابس المحجبات الجاهزة في القاهرة، حين يحاول استيعاب المرجعيات المتعدِّدة التي يحويها؛ حجابٌ أنيق على نموذج (ڤياي فرانس - Vieille France) (أو فرنسا العتيقة) على أحد الرفوف، وعلى رفٍّ ثان حشمةٌ إسلامية يُفترَضُ أنْ يُمثِّلها حجابٌ على منوال قبعة (جافروش - gavroche Béret)، وفي مكان آخر غطاءٌ للرأس لامعٌ، مُزيَّنٌ أحيانًا بحبَّات الخرز. وسواءٌ أكان الحجاب مستوردًا من تركيا، أو مستوحًى من الأوشحة التقليدية الباكستانية أو الإيرانية، فإنَّ قوانين ألوان الموسم التي يُصدرُها مُصمِّمُو الأزياء في باريس أو تورينو هي المعتمدة. وسرعان ما سلَّطت الصحافة المحلية، التي لا تخطيء الملاحظة، الضوء على الخطوات الثورية لأولئك اللواتي استعدن هذا الرمز التاريخي، متحايلات بذكاء، لتحقيق هدف مزدوج أخلاقي وهُويَّاتي في آن واحد بعيدًا عن الإسلاموية. «ملابسٌ إسلاميةٌ مستوردةٌ من لندن !!!»؛ تُشيِّر يوميةً صوت العرب في عددها الصادر بتاريخ ٢٦ أبريل ١٩٨٧؛ «الحجاب والإغراء في مصر!» في روز اليوسف؛ «الجين والتيشيرت أحدث أزياء النساء المحجبات» في أخر ساعة؛ «هل المرآة المحجبة أكثر أخلاقية من غير المحجبة؟!» هكذا تتساءل في النهاية أسبوعية الدستور.

هذا السؤال له ما يبرره في حقيقة الأمر؛ فنماذج العارضات المحجَّبات في متجر «القمر الصغير» كانت معروضة في مشهد يُماثلُ أوضاع الرقص الشرقي، وهو متجرٌ للحجاب في الـ«Wonderland mall»؛ المركز التجاري للطبقات الوسطى في القاهرة. وكما هو الحال في تركيا، تثير هذه المحجبة المتمرّدة الارتباكَ في الأوساط الإسلاموية، بل الغضب أحيانًا، إذْ سرعان ما تمّ شجب

«المحجبة الليبرالية التي تحلُم بأمريكا وترتدي حجابًا من الحرير الخالص وتتكلَّمُ مع أولادها بالإنجليزية»، مثلما تُوضِّحُ ناشطةٌ إسلامويّة سابقة، ثم تضيف: «تقول للفتاة إنَّ لباسًا كهذا هو من الفحشاء والمنكر فتُحرِّكُ أكتافها وتسألك ببساطة: لماذا؟ اشرح لي.. اثبت لي! ... قبل عشر سنوات كان يكفي أن تقول لهن إنَّ هذا موجودٌ في نصّ القرآن، الآن من تضع الحجاب هي التي ترقص علنًا في الحفلات وهي لا ترى في ذلك أيَّة مشكلة». (١)

في الواقع، إنَّ الأسماء التي تظهرُ في لافتات المتاجر ككلمات (Mohadjaba Home– بيت المحجبة) أو (Flash– فلاش) الإنجليزية، أو أيضًا (Amour– المحبة) الفرنسية، ليست مستوحاة من المخيال السلفيّ رغم أنَّ هذه المتاجر تستمد علَّة وجودها منه ابتداءً، إنما ترتبط مباشرةً بالمعايير العالمية التي تحكم موضة الأزياء النسوية، سواء كانت محجبة أم لا. ومن أنقرة إلى القاهرة، تُغيِّرُ الحشمة اتجاهها جغرافيًا بحيث يبدو أنَّ الإسلام في الغرب لن يتأخر عن الركْب. تُنجز «كريمة ساولي»، وهي مُصمِّمَةُ أزياء رائدة فيما تُسمِّيه «اللباس الإسلامي في الغرب»، نماذجَها من الألبسة في مدينة باريس لأنّ «هذا مهم من الناحية الرمزية (...) فهي مركز عالم الموضة؛ إنَّها باريس». وفي متاجر مثل «فلاش»، يُفضَّلُ سماع الإصدارات الموسيقية لـ (مايكل بولتون – Michael Bolton) على تلاوات القرآن الكريم؛ فالأولى تبدو -على الأرجح- أكثر اتساقًا مع الأثواب التي تكون ضيقةً أحيانًا، والتي ترافق أوشحة الطبقة الوسطى، بحيث لا تتناغمُ دائمًا مع أخلاقيَّات الحشمة التي لا يُشيرُ إليها اسم «فلاش» على كلّ حال!! ويبدو السبب في ذلك وجيهًا؛ فالمحلّ يقع في قلب شارع الجامعة

(١) ناشطة إسلاموية قريبة من الإخوان المسلمين فى Un militant proche des Frères musulmans.

العربية، وهو شارعٌ كبير مكتظٌ بالمتاجر الضخمة ومطاعمِ الوجبات السريعة الأمريكية، كما يتميّز ديكور المحل بأضوائه وألوانه الناعمة وغياب كلّ ما يمكن أن يشير للديني تمامًا، ثم نماذج ألبسته الغربية كالأطقُم والقمصان والبلوزات، إضافة الى أنّ البائعات فيه لسْن من المحجبات، وهذا جديدٌ في هذا النوع من المرافق. كلُّ هذا يضربُ بجذوره في عالم الألبسة المعولم الذي يقعُ خارج البرنامج الهُويَّاتي للإسلام السياسي. داخل هذا العالم بالذات تحاول منتجات الألبسة المحجَّبة أن تُؤسّس فضاءً محليًا خاصًا. فالحجاب لا يُجسِّدُ بديلاً للتدفُّقات الهُويَّاتية التي تُحدثها العولمة، ولكنَّه يُقحمُ، عبر المنطق التجاريّ، مُنتَجًا محليًا يحظى بالتقدير اجتماعيًا[١]، في عَالمٍ عابر للحدود يحظى بالشعبية هو الآخر، وقيمه المركزية هي السحر والجمال. وكماً في حالة الأغنية الإسلامية؛ النشيد الجهادي سابقًا، لم يَعُد التحدِّي يكمُنُ في المواجهة مع نماذج الفضاء العام العالمي، ولكن في إعادة صياغتها بهدوء داخل هذا الفضاء الخاص عبر «اشتقاقها إسلاميّا». في النهاية ستخيبُ آمالُ أنصار العولمة/ المحلية، وأولئك الذين يحلُمون بقدرة الشعوب على الإبداع؛ ذلك أن هذا الاستنساخ لن يكون «خلاقًا»، وسيؤكد سطوة النماذج المهيمنة مع غياب القدرة على تحويلها أو هدمها. ستُبنى، في الواقع، كونيةٌ إسلامية برجوازية مستوحاة من أنماط الثقافة الاستهلاكية، تُكرِّسُ التخلّي عن استراتيجيات التمايُزِ الجذري لصالح عمليات إعادة صياغة متواضعة.

تصفُ شركة الملابس الإسلامية (SATR) الملابس التي تنتجها بأنها « عالم لا تحدُّه حدود، حيث تتحقَّقُ الأحلام مع ارتداء الحجاب»[٢]. في نفس الاتجاه،

---

(١) كالحجاب. (المترجم)

(2) B. Kiliçbay et M. Binark, art. cité, p. 507.

لا تحتفي مقاهي الإسلاميين في اسطنبول بالهوية الإسلامية المُستندة إلى شعائر دينية، بقدر ما تجسِّد نوعًا من «الأمية الفاضلة» التي تتمحور حولَ قيم برجوازية كالميل إلى الَطبيعة والهدوء. وإذا كانت الكولا استُبدلت بالنبيذ، فالقهوة التركية غائبة أيضًا بعد أن اكتُسِحَت بالمحبة العالمية العَارمة التي تحظى بها قهوة «نيسكافيه»، أما الأطباق المَهيمنة فهي شرائح اللحم والـ«كريم كراميل».[1] أما الأزياء الإسلامية التي تعُمُّ تركيا عند نقطة الالتقاء بين الصحوة الإسلامية والبرجزة فتقوم على «دعوة البُرجوازية الإسلامية إلى الدخول في تجارب استهلاكية في إطار من المبادئ الإسلامية»[2]. ما يحدث هو أن هذه التطورات تَتمُّ فعلاً في سياقٍ غربي الطابع. ولا تُستعاد تلك القيم أبدًا بصيغة إبداعية؛ فَكما يُلاحظُ مثقفٌ إسلامي تركي: «استهلاكية» الحجاب؛ نتاج الأسلمة بقدر ما هي تعبيرٌ عن «الحلم الأمريكي للبرجوازية الإسلامية».[3]

تلى الحجاب المرتبط بالنضالية والتزمُّت، الجيل الثاني من الحجاب «ما بعد الإسلامي»، الخالي من السياسة والمنفتح على التأثيرات الثقافية الأجنبية، والذي ظل ملتزمًا بمركزية مبادئ الحشمة الإسلامية، وإنْ خفَّفَ من حدتها. لكن القطيعة النهائية ستحدُثُ مع ظهور الجيل الثالث من تراكيب الملابس التي يُجسِّدُها «الستريت وير» الإسلامي. ظهر (الستريت وير- streetwear)، المشتق مباشرة من تجربة الإسلام في الغرب، منذ عامين أو ثلاثة[4] في فرنسا مع

(1) C. Houston, «The brewing of Islamist Modernity. Tea Gardens and Public Space in Istanbul, Theory», Culture&Society, Sage, London, vol. 18(6), 2001, pp. 83-84.

(2) B. Kiliçbay et M. Binark, art. cité, p. 501.

(3) Ibid., p. 502.

(٤) صدرت الطبعة الفرنسية الأصلية للكتاب عام ٢٠٠٥. (الناشر)

علامات تجارية مثل (دعوة وير- Dawahwear) و(مسلم بالطبيعة - Muslim By Nature) و(مسلم كلاسيك - Muslim Classic). يُعتبر الستريت وير تجديدًا بالنظر إلى الأزياء الإسلامية للجيل السابق. ففي حين تُعبِّرُ هذه الأخيرة عن مساومة تجري بين فضاء رمزي غربي، والمعايير الإسلامية، فإنَّ «الستريت وير» بالمقابل، ينعتق تمامًا من مسألة المعيار الديني. ولا يعني ذلك أنَّه يتناقض معه، بل لا يعيره الاهتمام أساسًا. تتقلَّصُ الهُويَّة الإسلامية هنا لتُشكِّلَ دليلاً رمزيًا تُستمدُّ منه العلامات والرموز ذات الصلة، كشعار تجاري يُمثِّلُ وضعية للصلاة، أو رقم يرمُز إلى تاريخ مُحدَّد في العالم الإسلامي، أو - ببساطة- الإحالة إلى المرجعية الإسلامية في الاسم. يقعُ هذا الدليل ضمن ثقافة فرعية شابة ومتعولمة يُمثِّلُها «الستريت وير». يصبح التأكيد على الإسلام بالتالي، وأكثر من أي وقت مضى، أقل ارتباطًا بمفهوم البديل، بل يصبُّ فيما تدعوه ثقافة الستريت وير (الهُويَّات الموقعة - identités signatures) التي وصلت إلى الإسلام في إطار تنوعات لا تكاد تتمايز فيما بينها.

زمن الدعوة العصرية

إسلام الغد هذا الذي يُبنى من أسفل، وينبثق عن نزع السياسة عن الرموز الرئيسية في مسار إعادة الأسلمة، أو لخيبة الأمل الناتجة عن ثقافة نضالية تسلُّطية، ينفك -على ما يبدو- عن الجماعية التي ميَّزت الإسلام السياسي. ينشأ، رغم ذلك، زخمٌ جماعي جديد حول عدد من الدعاة الجُدُد مما يضفي طابعًا رسميًا على التديُّن الجديد، التدين «المرح والتَّنافسي»[1]، وهو يؤكد حالة البرجزة التي دَاخَلَت «نمَط الحياة الإسلامية» هذا، والتي لا يبدو أبدًا أنها مُهدَّدةٌ جرَّاء إدراج السلع الدينية في قنوات العولمة ومُخيلَتها.

(1) A. Boubekeur, art. cité.

بالتزامن مع هذا، سيُجسِّد هذا التديُّن الجديد؛ المتنصِّلُ من السياسة؛ المتبرجز اجتماعيًا، شخصان سيُسهمان في توسيعه خارج الدوائر النخبوية التي كانا يوجِّهان إليهما دروسهما الدينَية الدَعوية الأولى.

فرض «عبد الله جمنستيار» في جنوب آسيا و«عمرو خالد» في العالم العربي نفسيهما، في أقل من خمس سنوات باعتبارهما أهمَّ دُعاة اللحظة الراهنة. وهُما يجتذبان إليهما اليوم ملايين المؤيدينَ في اتجاهَ يبدو أنه يُشكِّلُ البديل الديني الأول والمقبولَ اجتماعيًا للإسلام السياسي الكلاَسيكي؛ نمطٌ خاضعٌ للتطبيعِ بقوة، وينفرُ من السياسة بالمعنى التقليدي، ويرفض الترهيب بالعقاب الإلهي ما لَم يكن هناكَ مساسٌ بالخطوط العريضة للعقيدة. أول ما يلفت الانتباه إليهما هو أنهما من جيل الشباب؛ «عمرو خالد» يقترب من الأربعينات، بينما اجتازها «جمنستيار» بقليل، بحيث ضربَ كلاهما عرض الحائط المبدأ التقليدي الذي يربط بين الوظيفة الدينية وسنِّ الداعية. كما أنَّهما لا يتردَّدان، تبعًا لذلك، في التمايز عن كبار السن من خلال التوجُّه للشباب، فعمرو خالَد يؤكِّدُ بسرور أنَّ جمهورَه «من الَذين لا يتجاوز سنهم خَمسًا وثلاثين سنة». ثانيًا كلاهما يرفض أنماط التمييز الكلاسيكي للسلطة الدينية؛ فاللحية حليقة، مع استخدامِ اللهجات الدارجة وليس العربية الفصحى، ملابس عادية ومريحة، قمصان بدون ربطة عنق بالنسبة لعمرو خالد وحتى «تي شيرت» بزهور بالنسبة لمن يلقب محليًا بـ (الأخ جيم - Aa gym)[1]، مع لهجة سهلة تتخلَّلُها خفة ظل. إنهما ينتميان فعلاً إلى هذا العالم. من الناحية الرمزِّية يحرص كل منهما على الظهور بمظهر

(١) «آي» وتعني «أخ» في السودان راجع:

Gwenaël Feillard, «Insufflerl'esprit du capitalisme à l'Umma : la formation d'une éthique islamique du travail en Indonésie», Critique internationale, n* 25, octobre 2004.

الرياضي؛ لا يُخفي «عمرو خالد» ولعه بكرة القدم، ويحب أن يُصوَّر بنظارات شمسية أو على أرضية الملعب مع بعض نجوم كرة القدم، ويُذكِّرُ بأنه أحدُ مؤسِّسي فريق الناشئين أصغر من ١٨ سنة في النادي الأهلي المصري. أما «جمنستيار» فهو يدين أيضًا باسمه لعالم الرياضة؛ «الأخ جيم» ولد عام ١٩٦٢ حينما كانت إندونيسيا تستضيف دورة الألعاب الآسيوية.[1] ومن المعروفٌ عنه أنَّه يحب الركض لكنه يُفضِّلُ، بشكلٍ خاص، الظهور خلف مقود دراجته الـ«الكواساكي» بحيث يطرح نفسه بوصفه (واعظًا عصريًا- world-friendly)[2].

في النهاية هذان الداعيتان ينتميان بوضوح إلى هذا العالم؛ رجُلا عرض يُحسنان التعامل مع وسائل الإعلام الجماهيري، ويُتقنان فن الإقناع عبر إثارة الإعجَاب، وعبر تطوير تديُّنٍ وجداني جدًا مليء بدموع جمهورهما الذي يغلب عليه العنصر الأنثوي بحيث تبدو العلاقة مع الداعية مبنية على الإعجاب بشكلٍ واضح، وهناك استجابة من الدعاة أيضًا، كما في حالة «الأخ جيم» حين يبدو كأمير سخي تجاه معجباته بحيث لا يمانع في حضور جلسات توقيع وأن تُؤخَذ له صور إلى جانبهن. علاوة على ذلك، فإلى جانب القَنَوات الدعوية التقليدية التي لا يزدرونها، بالضرورة، كالمسجد، فإنَّ علاقتهيما بالجمهور تتكون عن طريق الوسائط الإعلامية العلمانية وعلى رأسها محطَّاتُ المنوعات؛ الوسائط التي يتحكَّمَان بها في الواقع بشكلٍ جيد طالما كانا يُديران تجارتهما الخاصة من خلال شركات تسجيل الأشرطة السمعية، والأقراص المدمجة ودور النشر التي يملكانها أو يلعبان فيها دور الشريك أو المستشار.

---

(1) J.-C. Pomonti, «Aa Gym chante l'islam soft », Le Monde, 2 sept. 2003.

(٢) هذا المصطلح لـ هـ. هندرشوت (مرجع سبق ذكره) كان قد أطلقه بشان الإنجيليين الأمريكيين.

في مواجهة الإسلام السياسي يُقدِّمان خطابًا ناعمًا، مُستخدمين أساليب المبشرين الإنجيليين الأمريكيين، وتقنيَّاتَ العرض الحواري المُتلفز «التوك شو» حيث شهادات الجمهور تكاد تقترب منَ حالات الاعتراف، ومظهرًا عصريًا للداعية، ومقاربة تسويقية تمامًا للدعوة. الدعوة البروتستانتية التي يعرفانها جيدًا على أية حال؛ عمرو خالد من خلال متابعته للمحطَّات المسيحية الأمريكية على التليفزيون، أما «الأخ جيم» فأحد مستشاريه المقرَّبين لَيس سوى «عبد الرحمن أوسنبي» Owensby، وهو واعظٌ سابق في الكنيسة المشيخية كان قد تمكَّن في أقل من سنتين من مضاعفة عدد المنتمين لكنيسته، في مدينة هيوستن الأمريكية، بفضل استخدامه لتقنيات التسويق قبل أن يعتنق الإسلام عام ١٩٩٧.

عبر منطق التسويق نفسه، وبقناعة أيديولوجية، يستعيرُ الداعيتان من المسيحية، بالضدِّ من فكرة الترهيب بالعقاب الرباني لدى السلفية، فكرة الترغيب في حبِّ الله ومحبته لعباده. يهتف عمرو خالد في أحد دروسه الدعوية الأولى «كفانا إخلاصًا لله خوفًا منه» و يضيف « لم أعُد أريد علاقة مؤسَّسةً على مبدأ: أنا أخافه لذا تجبُ عليَّ عبادتُه ـ لا، أنا أريد علاقة مؤسَّسَة على المحبة». الأخ جيم أيضًا «أصبح قويًا لأنه يُعلِّمُ الناس بُعدًا إنسانيًا جدًا في الإسلام». [1] إنَّه يفرضُ نفسه في الساحة الإعلامية الإندونيسية بتمجيده لفضائل التسامح والنزاهة والسخاء، وبتمجيده أيضًا روح المؤسَّسَة في مجتمع إندونيسي يبحثُ عن نفسه بعد سنوات من عدم الاستقرار السياسي والصراعات

(١) وفقًا لشهادة: (Juniwati Masjchun Sofwan)؛ أحدُ أعضاء المجلس الإندونيسي للعلماء.
راجع:
www.time.com/time/asia/magazine/article/013673501021111-38697700.html

الدينية، وسط فصول أزمة اقتصادية مستحكمة[1]. وفي مصر أيضًا تظهر رسالة المحبة التي يُقدِّمُها عمرو خالد في سياق الخروج من حالة العنف؛ أي بعد حادثة الأقصر التي دشَّنت نهاية المواجهات بين النظام المصري والجماعة الإسلامية.

في قطيعة مع الحدَّة المعتادة في الدعوة التقليدية التي تركِّزُ على فكرة التخويف، عبرَ تعبئةَ مشاعر التقوى باستحضار العقاب الإلهي، يقترح عمرو خالد و«الأخ جيم» فكرة الترغيب، عبر الجذب، وهو ما يقودُهُما إلى بناء مخيال ديني مُتمركز حول أخلاقيات المحبة والتوبة[2] والغفران الذي لن يكون لَلتوبةً معنىً دونه. يَهدي عمرو خالد القلب برنامجه الحواري الأول (كلام من القلب). «الأخ جيم»، من جهته أيضًا، يُهدي القلب «الصودا الإسلامية» «قلب[3] كولا»، وكذا شركته القابضة للخدمات والاستشارات النفسية والروحية «MQ corp Manajemen Qolbu Corporation»التي تقدِّم برنامجًا للتحفيز يُديرُه الداعية.

التركيز على العاطفة والتأمُّلُ والسعي لتحقيق السعادة الفردية هي القيم التي تسود خطابًا يعمل غالبًا كعلاجٍ وجداني يتناول مسائل الإيمان بمقاربات هادئة إلى جانب التركيز على تحقيق الأهداف. عبادة الطموح وتثمين النجاحَ والارتقاء الاجتماعي، ونداءات الفاعلية هي التي تُشكِّلُ المُكوِّنات الأساسية

(1) G. Feillard, art. cité, p. 111.

(٢) شكَّلَ موضوع التوبة الذي بدأ أوائل التسعينيات على يد الشيخ محمد متولي الشعراوي، أساسًا لحركة اجتماعية حقيقية مثَّلَتها «الفنَّانات التائبات». هؤلاء لعبن دوراً مُهمًّا في إعادة أسلمة البُرجوازية المدينيَّة في القاهرة من خلال ما سُمِّي ظاهرة «الصالون الإسلامَي»، كما أنَّهُن من رعين عمرو خالد في بدايات مشواره الدعوي.

(٣) لفظة «Qolbu» في اللغة الإندونيسية تقابل كلمة القلب في العربية، وتحيل الى المعنى المزدوج للكلمة؛ البيولوجي والعاطفي.

لوعظ دنيوي جداً بالمعنى المزدوج للكلمة، يمرُّ غالبًا عبر الصالونات النخبوية الراقيةً حيث كانت الخطوات الأولى لكل من «الأخ جيم» وعمرو خالد إضافة إلى فنادق الخمس نجوم حيثُ يُنشِّطُونَ، وبنفس الطريقة، ملتقيات للتحفيزِ وأمسيات رمضانية، ودروسًا دينية أو مؤتمرات.

رؤيتُهُما النهائية متقاربةٌ بشكلٍ ملحوظ. فالرغبة في تحويل الإسلام إلى دين تعاقدي، كما هو الحال لدى بعضِ الحركات الإنجيلية الأمريكية، تدفعهم لبذلً الجهد في سبيل خلق مؤمنين فعَّالين، «أو مسلمين محترفين»، استناداً إلى الأخلاقية الإسلامية من جهة، وتقنيات تحقيق الذات الغربية من جهة أخرى، مُعتبرين أن «الكسل» هو أسوء الشرور بحسب عمرو خالد. وأن «الفشَل الأكبر هو في عدم المحاولة بالمرة»[1] كما يُردَّدُ «الأخ جيم». وحين يُعلنُ كل منهما ازدراءهما «التسييس» فإنَّهُما يفرضان نفسيهما في قلب ديناميَكيات إعادة الأسلمة بحيث يُطوِّران عرضًا دينيًا يقترحُ فتح نافذة بديلة للإلتزام بالنسبة لهؤلاء الذين خاب أملهم في النَضالية الإسلامية الذين يُشكِّلُون جزءاً من المنتمين إلى جماعة الإخوان المسلمين، ويسمح بإعادة إدماج هؤلاء الذين يُعانون فُتور التديُّن داخل فضاءات الأسلمة من خلال ما يُتيحه لهم من «توفيق بين الدين والحياة»، كما يحب عمرو خالد أن يُردِّد، وهو ما لم يكن مسموحًا به في الخطابات الدينية السائدة، سلفية كانت أم إسلاموية، حيث كان يُفترضُ أنَّ التوبة تعني تحوُّلاً كاملاً في شخصية الفرد.

خلف الموجة الأصولية، وعلى هوامشها أحيانًا ومن خلالها أحيانًا أخرى،

---

(١) راجع:

S.Elegant et jtedjasukma,« Holyman. Indonesia,s hottest muslm preaches aslick Mix of piety and prosperity», time asia,le4 novembre 2002.

ينمو تديُّنٌ جديد تؤدي فيه حالة فكِّ الارتباط بين قضايا الهُويَّة والسياسة إلى تأسيس جديد للفرد. ثمَّةُ إلغاء للوعي الجمعي لحساب تحوُّل ذاتي للفرد الذي يُحقِّقُ ذاته في إطار خطاب موسوم بتقنيَّات التطوير الذاتي ما يُفسِّرُ -جزئيًا- افتتان أولئك الذين خاب أملهم في الإسلام السياسي بأدبيات تحقيق الذات. بل وتطور اتجاهات «النيو آيج» ونجاح كتب المساعدة الذاتية في نُسخها الدينية[1] أو الدنيوية[2]، وظهور تقنيَّات الجسد والروحانيَّات غير الإسلامية التي تتزاوج بسهولة مع أنماط الإحياء الصوفي لدى البُرجوازية المتدينة كذلك.

تتدفَّقُ الأسلمة، التي تنعتقُ حاليًا من كل أشكال الوصاية السابقة كالدولة والسياسة والهُويَّة في مشهد جديدالآن، وتتأسَّسُ بطرُق متنوعة ليس فقط، من خلال الخروج عن المألوف الثقافي السائد كما ذكرنا. ولكن أيضًا، وكما سنرى الآن، عبر إعادة التمركُز حول ميكانيزمات السوق وثقافة المؤسَّسَة. أي عبر المشاركة بفاعلية في عمليَّاتِ نزعِ الدولنةِ عن العالم.

(1) H. Tammam, P. Haenni, «Au diable les losers ! La réalisation de soi, nouvel idéal islamiste», Mouvements, octobre 2004.

(2) A. Fariba, Être moderne en Iran, Paris, Kartha5la, 1998.

الفصل الثاني

تديُّنٌ تُحرِّكه قِوَى السُّوق

في إطار احتكار الحركات الإسلامية، والمؤسَّسَات الدينية التقليدية من قِبَلِ حرسها القَديم، يبرُزُ السوق باعتبارِه القناة الوحيدة المتاحة للتعبير عن مطالَب أولئكَ الذين خاب أملهم في الخطابَ الإسلاموي الكلاسيكي.

استنادًا لحالة تجاهل السياسة التي يُقدِّمُها «الإسلامويون الناقمون»، أو المقاولون الدينيوَن المستقلون القريبون من عالم الأعمال والذين يعملون على توفير معروض ديني يتكيَّفُ مع مُتطلَّبات تديُّن البرجوازيات الكوزموبوليتانية. يبرز السوق باعتباره الخيار الأكثر قابلَية للاستمرار ليفتح المجال لـ «توجُّه اقتصاديّ جديد» يميِّز حركة الأسلمة. سيصبح السوق قناة التعبير عن التديُّنَ الأكثر تمتُّعًا بالشرعية. فهو، أولاً، يمنحه إطارًا لامؤسَّسَيّا لا تكون فيه الحركات السياسية والمؤسَّسَات الدينية الرسمية هي المتحكمِّة فيه. ويوفِّر له الموارد المفاهيمية اللازمة لهذا المخيال الجديد القائم على مبادئ ثقافة المؤسَّسَة ثانيًا. لم يعد الأمر يتعلَّقُ هنا بإقناع الجماهير بحقيقة مطلقة ومتعالية، ولكن بتكييف العرض الديني مع التوقُّعات الحقيقية أو المحتملة لجمهور مُستهدف بدقة. الأمر الذي يُنتج فائدتين أيديولوجيَتين فوريتين. فمن جهة، سيَذوب العَرض الديني في تيارِ إسلامي مُحافظ لكنه ليس مُتشددًا. ومن جهة ثانية، ولأن بعض منتجاتَ هذا العرض يمكنَ أن تصل إلى جمهور غير مسلم حيث يُتوددُ إليه من خلالها، فإنَّ الناتج سيكون حالة علمنة مبتكرة للسلعِ الثقافية التي يُفترُضُ أنَّها تستهدِفُ التعبير عن الهُويَّةِ الإسلامية.

هذا هو واقع «الستريت وير» الإسلامي حيث تلجأ الإسلاموية إلى علامات تجاريّة وشعارات تتميَّز بكونها مجازيةً بما يكفي لتكون قادرة، من الناحيةِ الهُويَّاتية، على التَّواجُد في كل مكان. تنجز الموسيقى الإسلامية، كما رأينا، عملية تقليص للمرجعيةَ الدينية تتم بنفس الطريقة. خطابٌ جديدٌ سيُزيِّنُ هذه المنتجات هو الأخلاقية. اقتصاد الهوّية هذا، الذي يُعيد صياغة المسألة الهُويَّاتية خارج إطار الإشكالية الكلاسيكية للإسلاموية[1]، لا يتعلَّقُ فقط بمسألة جني الأموال؛ بل بفضله يتأكد فخر المسلم الجديد Muslim Pride الذي يتأسَّسُ على الأداء الاقتصادي، لا على المطالبة بالثأر كما في حالة الحركية الجهادية.

عندما يَمُرُّ التدَيُّن عبر الثقافة الجماهيرية

إسلام السوق أيضًا سوقٌ للمنتجات الإسلامية الجديدة، منتجاتٌ برجوازية عالية الجودة يلتقي فيها متعهِّدون دينيونَ ورعون و«إسلامويون ناقمون» انغمسوا في عالم الأعمال محاولين الترويج لمنتجات مُبتكرة وتنافسية، الأمر الذي يؤثِّرُ، مباشرة، على التوجُّه الأيديولوجي للمعروضِ الذي يُقدِّمُونَه.

سنأخذ هنا مثال الأشرطة الصوتية الدينية في القاهرة. الشركات السابقة، المُتَّصفَة بالتزمُّت كما هي طبيعة المذهب السلفي، والتي تحملُ أسماءً دينية وتنشر أشرطَةً لشيوخ سلفيين. والمملوكة، غالبًا، لسلفيين؛ إلى جانب هؤلاء ستُضافُ شركاتٌ جديدةٌ أسَّسَها إسلامويين سابقين، أو شركاء مُقرَّبون لهم. لذلك يبدو فضاءُهم الرمزي أقل ميلاً للتقشُّف، كحالة شركة «سندباد» وهي شركة للإعلام الديني. والحال أن هذا الاسم يفكُّ الارتباطَ بالمفاهيم الدينية لحساب مصطلح أكثر مرحًا لا يُشير إلى الإسلامية، بل إلى العربية المرتبطة رمزيًا بحكايا ألف ليلة

[1] التي تُعنى باحترام المعايير الدينية كما هي منصوصٌ عليها في الفقه الإسلامي.

وليلة[١]، وهو نفس الاسم الذي يحمله مُتنزهٌ يقع في القاهرة، مثلما تحمله الرسوم المتحركة التي أنتجتها المملكة العربية السعودية في الثمانينيات. مُؤسِّسُ شركة سندباد مُحاسبٌ ليس لديه أي انتماءات أيديولوجية مُحدَّدَة، وقد أنشأها بشراكة مع عمرو خَالد عبر شركة «المحاسبين العرب- Arab accountants» التي أسَّسَهَا الداعية بعد عودته من انجلترا حيثُ خطا خطواته الأولى في مجال التجارة بمساعدة من عمِّه، الذي يُعتبر أحد الشخصيات الرئيسية في « تشيس مانهاتن بنك- Chase Manhattan Bank» . في سندباد سندخل عالم الاحترافية. فالأشرطة مُنجزةٌ بتصاميمَ تُحاكي المقاييس العالمية. أغلفتُها أكثر دقة بحيث لم يَعُد الأمر مُتعلِّقًا بالطرق المليئة بالجثث والدماء والنيران، كما في الأشرطة القديمة كشريط «تارك الصلاة» على سبيل المثال، بل بخلفيَّات من الزهور والقلوب ونماذج الخَط العربي «الأصيل». الدروس الدينية أيضًا أصبحت أكثر إتقانًا، بحيث أصبح الحديث في مواضيع السلام الداخلي والتوازنات الروحية مُفضَّلاً على الحديثِ في موضوعِ المصير المفزع الذي ينتظر المُقصِّرِينَ في إلتزامهم.

تجري -إذن- عمليتان مُتعاضدتان؛ تَغلغُلٌ متزايد للمنتجات الدينية في الحياة الاجتماعية من خلال الثقافة الجماهيرية، مضافًا إليها عملية أخرى لتكوين توجُّه ديني جديد يميل إلى تخفيف حدَّة الدرس الديني السلفي. تجارةُ المنتجات الدينيةً ذات الجودة التي تحظى بهذا «الشَكل الجديد» أدت، على ما يبدو، إلى إحداث تغيُّرات ملحوظة في أنماط السلوك المرتبطة بالثقافة الدينية. فنلاحظ، على سبيل المثال، منذ سنتينً كيف تُهدى الأشَرطة الأصلية لعمرو خالد في مناسبات دينية

---

(١) هل نلمَحُ هنا تأثُّرًا واضحًا بالمُخَيِّلَةِ الاستشراقية عن العربِ والمسلمين؟! (الناشر)

مثل عيد الفطر، وهي المناسبة التي لا تتلاءم تقليديًا مع فكرة تقديم الهدايا، ويُفضَّلُ إهداء السلسلة المعنونة بـ«إصلاح القلوب» بحيث يُجسِّدُ ذلك حالةً من الدعوة الخفيفة التي تستهدفُ الأفراد أكثر من الميدان السياسي. وفي فرع متجر «كارفور» في منطقة «المعادي»، الضاحية الراقية التي تقع جنوبي القاهرة، فإنَّ الإسلام هو مَلك المعروضات على أرفف قسم الموسيقى. لكن التيار السلفي المصري لا مكَان له هناك، ليس لأن «الكارفور» المصري، المُدار محليًا، قد اختار إسلامًا مستنيرًا بالطبع، ولكن ببساطة لأن أشرطة الوُعَّاظ السلفيين لم تُعُدْ، بالمعنى الدقيق للكلمة، تَتَمتَّعُ بمظهرٍ أنيق.

تنتهي الاستعارات التي تُستقى من الفضاء العام العالمي -إذن- إلى تشتُّت المثال السلفي للتديُّن «النقي» حالما يمرُّ التأكيد على الهُويَّة الدينية عبر وسائط علمانية تتوسَّعُ على حساب مساحة الممنوعات السلفية مثل نمط اللباس والفن والموسيقى. هذا التباينُ بالذات هو ما يُضفي مظهرًا ما بعد حداثي، مُتفرِّدًا في بعض الأحيان، على مسألة التأكيد على الهُويَّة الدينية المُرتَبط بمنطق السوق. فلو أشرنا مثلاً إلى حالة المواقع الإلكترونية الإسلامية التي انتشرت على تخُومِ المحيط الأيديولوجي للإخوان المسلمين في مصر[1]، فما يُثيرُ الدهشة فيها، هو أنَّ هذه المُنتجَات الدينية التي تنتمي إلى الأدبيات الإسلاموية الكلاسيكية مَصُوغَةٌ في حالة من وفرة المحتوى بحيثُ تتضمَّنُ صورًا وعروضًا متنوعة تبدو في عمقها أكثر مرحًا وأقل دينية؛ فإلى جانب دروس عمرو خالد الدعوية نجدُ عددًا من النكات المتنوعة، والإعلانات التي لا تخلو غالبًا من دُعابة مُستعارة

(١) مواقع مثل: هريدي، فلاشداش، عشرينات، أناشيد، مسلم زاد، إسلام هارت، كل الطلبة.

على النمط الأمريكي ومقاطع مسرحية (حيث يمكننا العثور على مقاطع تتضمَّنُ آخر المشاهد السياسية للمُمثِّل الكوميدي عادل إمام المعروف، مع ذلك، بعدائه الشديد للإسلاموية)، ثمَّ هناك التصميمات الاحترافيةَ التي تتجاوز مبدأَ التقشُّفَ المرتبط بالسلفية، وهناك الموسيقى (صحيحٌ أنَّها دينية لكنها أيضًا إيقاعاتٌ مُتنوِّعَةٌ تمتدُ من الأناشيد النضالية إلى الأغاني العاطفية)، ونجدُ كذلك مجموعات الدردشة «الشبابية» حيثُ يكونُ الإسلامُ بعيداً عن كونه الموضوع الوحيد الذي يحظى بالاهتمام فيها، وحيث روح الشباب هي التي تفرضُ نفسها (حيثُ نجدُ موقع عشرينات «20 at» الذي استُعير اسمُه كما هو من ملاحظ من اللفظ الإنجليزي «توانتيز» هو الموقع الأكثر شعبية بين هذه المواقع)

لقد تحقّقَ الهدفُ ولابدَّ الآن من جعله جذابًا ليحصُلَ الاقتناع به، الأمر الذي يعني كسر العُزلة التقليدية للحركة الإسلامية وإعادة وضع مضمون الرسالة الجديدة التي تحملها في سياق من العالمية، ما سيتيح للثقافة العلمانية، بالمقابل، أن تلج المساحات التي تتضمَّن التأكيد على الهُويَّة الإسلامية. سنلاحظ كيف أن الإدانات الملتهبة ضد نموذج المسلم الذي يقترفُ الذنوبَ سيحل محلَّها تهكمٌ وسخريةٌ من نموذج «المسلم ذي الدوام الجزئيِّ- Muslim Part Time»[(١)].

كما أن الرغبةَ في خلق فضاء مؤسلمٍ مضادٍّ ستصبح أكثر إشكالية؛ ذلك أن كلاً من متطلبات الجذب المفترضة لجمهور يعيش وسط التدفقات الثقافية للعولمة، والامتثال لمبدأ التمايز الذي يتضمَّنه خطاب الإسلام السياسي هما أمران من المُمتنع تحقيقُ توافقٍ بينهما. وهذا هو ما أدركه جيداً محرر الصفحة

(١) تشير العبارة إلى القيام بالعبادات في أوقات مُحدَّدَة أو أماكن مُحدَّدَة دون أن يمتد ذلك إلى تطبيقاتٍ عملية في الحياة اليومية أو التعميم على كل شأنه الخاص والعام. (المترجم)

الثقافية في موقع إسلام أون لاين الذي يعمل، بقطع النظر عما إن كان مصيبًا أم مخطئًا، على استباق ذوقِ جمهورٍ مراهقٍ محتمَلٍ مقترحًا عليه مضمونًا «عصريًا» (روش). [1]

سيُترجَم الانفتاح على العالم بالدخول الكثيف للجمهور الذي ينبغي التفاعل معه. أو بشكل أكثر وضوحًا، يتعلَّق الأمر الآن «بالتفكير في الإسلام كمُنتَج موجَّه إلى مستهلكين»، كما أعلن ذلك أحد المفكرين الإصلاحيين أمام جمع من شيوخ الأزهر الذين فوجئوا بفكرة أنه: «لا يجب أن نَنشُد الفضائلَ المطلقةَ من منطلقات دينية، ولكن عبر بيعها من خلال فاعليتها الاجتماعية». هذه الفلسفة الجديدة تُلاحظ مثلاً في ازدياد الإقبال على متابعة دروس حول السوق والدعوة إلى عرض نتائج التجارب الخاصة مباشرة على شَاشة التِّليفزيون كما هي الحال في البرامج الحوارية الأولى التي قدَّمَها عمرو خالد، أو من خلال الدعوة إلى إجراء استطلاعات للرأي كما في برنامجه الأخير.

لم يَعُد الأمر مُتعلِّقًا بإصلاحِ النفسِ فحسب، بل -أيضًا- بالتكيُّف مع مطالبِهَا، وَعرضِ مُنتَجٍ إسلاميٍّ يتناغَمُ معَ تطلُّعَات جمهور يشعرُ بالارتباكَ في مستنقعِ المجتمعَات الاستهلاكية الذي يقتضي تقديمَ بعضِ التنازُلات. يعني هذا، عمليًا، عدمَ التَطرُّق إلى القضَايا الكبرى في الخطاب الكَلاسيكي للإسلام السياسي التي أصبحت مُعَقَّدَةً جدًا، ومن ثمَّ يُستعَاضُ عنها بموضوعات تُشير إليها، أو تحُلُّ محلَّها. وهذا هو المَخرَج، فتلك المفاهيمُ سيسُهُلُ التخلِّيّ عنها فيما بعد؛ فـ«الجهاد المدني» لا يُعبِّرُ عن مفهومٍ جديد، بل هو مجرد نتاجٍ لوسائل

(١) هكذا في الأصل الفرنسي، وهو نقلٌ مُجرَّدٌ عن الاستعمالِ الدارجِ لها في العامية المصرية. (الناشرِ)

الإعلام، فرضته لحظةٌ معينة ثم اختفى. ما يُفسِّرُ ظاهرة ارتباط الوفرة المُصطلَحية بالخواء الأيديولوجي. و لا يبدو ذلك مفاجئًا بالنظر لمنطق حركة السوق الذي يتطلَّب تدفُّقًا سريعًا للمُنتجات الدينية والثَقافية، ومن ثمَّ دورانًا مُتسارعًا للمفاهيم يَحُولُ دون تشكُّلِ عقيدةٍ جَديدةٍ شاملةٍ ومُستقِّرةٍ.

يتميَّزُ إسلام السوق -إذن- باستراتيجية انفتاحٍ تتضمَّنُ إعادة موضعة الديني في فضاء السوق العالمي غير الديني. فلدى موسيقى الراب الإسلامي في فرنسا شركات توزيع إسلامية خاصة هي (دين ريكوردز- Din Records)، لكن تفضيلات مُغنِّيه تتجه نحو خطوط الإنتاج والتوزيع القريبة من «البوب» الكلاسيكي. هكذا سنُلاحظُ كيف أنَّ «Naive»، وهي دارُ التوزيع التي أطلقت المغنِّيَّة «كارلا بروني- Carla Bruni» تستثمر في توزيع أشرطة الراب الإسلامي لـ«كيري جيمس- Kery James». أما ألبوم عبد الملك، مُغنِّي الراب الإسلامي في فرنسا فقد أطلقته مؤسسة «فناك-FNAC»، وتسعى دار النشر «التوحيد» لدخول سباق التوزيعِ بين فرقة (Réalité Anonyme- الحقيقة المجهولة) وبين «سكايَ روك- Skyrock» أو «ڤيرجين - Virgin». في كل مكان. تبدو الرغبة واضحة -إذن- في رفضِ التهميش وفرض الوجود على خطوط الإنتاج الثقافي الرئيسية. وبينما كانَ المُغنِّى الإنجليزي المسلم ذو الأصول الأذرية «سامي يوسف»، الذي يعيش في لندن تحت رعاية الداعية عمرو خالد، يبدو في بداياته مُتحفِّظًا دينيًا تجاه فكرة الموسيقى ذاتها، قفز اسمه إلى الترتيب الخمسين ليفرضَ نفسَه بين نجومِ الغناء العربي بفضل شريطه (المُعلِّم).[1] كانت حفلته الأولىَ في مصر في فندقِ «Grand Hyatt» في القاهرة تحت رعاية شركة إعلام ومُنوَّعَات

(١) «المُعَلِّم»؛ أي الرسول ﷺ.

هي «Good new4You» المملوكة لعماد أديب، الذي يُعتَبَرُ «لاري كينغ»[1] مصر، وهو الذي أنشأ جريدة «نهضة مصر». وهي جريدةٌ جديدةٌ تجمع بين ليبرالية التوجُّه الاقتصادي، والقُرب من الولايات المتحدة الأمريكية سياسيًا، والمُحافظة دينيًا.

في السياق نفسه، وفي مجال الدعوة، لا يقتصرُ ظهور الدعاة الجُدُد على المحطّات التليفزيونية الإسلاموية فقط - باستثناء المحطَّات الدينية كَمَحطَّات اقرأ والمجد والَمنار[2]- أو عبر التلفزيونات الرسميةَ التي يحتلُّها الدُّعَاةُ الرسميون، ولكن أيضًا عبر محطَّات الُمنوَّعَات حيث يُقدَّمون كمُنتَجٍ إعلامي ضمن مُنتَجات أخرى في سياقٍ يتَّسمُ بتعَددية العرَوض الُمقدَّمة.

سيؤدي دخول الديني في عالمِ برامجِ الُمنوَّعات إلى تعبئة الإسلام في إطارِ البرامجِ الحوارية الأخلاقية أو الدينية التي يُقدِّمُها أفرادٌ لا ينتمون إلى عالم الدعوة عبر محطَّات فضائية غير دينية؛ فبرنامج «يلا يا أصحاب»، الذي يُقدِّمُه ابنُ أحد مشاهير مُمثِّلي أفلام الحركة، يستهدفُ إضفاءَ بُعد أخلاقي خفيف في جلسة مُراهقين تتمُّ في استُديو برنامج مُنوَّعَاتَ عادي جدًا. وفي إطار البرامج الحوارَية، يظهر دومًا برنامج «منى وأخواتها»، الذي تُقدِّمُه منى عبد الغني التي كانت مُمثِّلة ومُطربَة قبل أنْ تُعلنَ تَوبَتَهَا، ويقعُ البرنامج في نفس موقع الُمنوَّعَة الأخلاقية البعيدَة عن السياسَة والحدَّة الدينية في كثيرٍ من الأحيان. مع ذلك، يبدو أنَّ مسار

(١) لورانس هارفي زيجر الشهير بهاري كينغ (١٩٣٣ -) إعلامي أمريكي شهير يعمل في محطَّة CNN ويُقدِّمُ برنامجًا شهيرًا هو: (Larry King Live). (الناشر)

(٢) يصعُبُ تصنيفُ محطَّة «المنار» كمحطَّة دينية بحتة، فهي المحطَّةُ التليفزيونَية الرسمية لتنظيمِ حزب الله اللبناني. (الناشر)

التأكيد على الهُويّة الدينية الإسلامية الذي يتم عبر المحطّات العلمانية يُمكنُه أنْ يخلقُ انعكاسًا لا فتًا للعلاقات الهرمية. يُلاحَظُ ذلك في حَالة الخط الإسلامي الساخن «الهاتف الإسلامي»(١)، حيث نجدُ مصدر الفتاوى التي تُقدِّمُهَا الشركة عشرين شيخًا/ مُستَشَارًا يخضعون لنتائج «اختبار قدرات» يقوم بها خبراء يشمَلُ كل المجالات باستثناء المجال الديني(٢)، يتم اختيار الشيوخ هكذا وفق نبرة الصوت، ويُختارون وَفق معَايير أيديولوجية أيضًا. لا مجال لشيوخ صارمين ينتمون لمؤسسة الأزهر، لأنَّه طالما كان الهدف لفتَ انتباه الأغلبية لزيادة الأرباح، فستحرصُ الشركة على ألا تعكسَ طابَعًا مُتحزبًا.

يُعادُ التفكيرُ في العرضِ الديني -إذن- بمفاهيمِ المُنتَجِ، ما يُقلِّلُ من أهميته في سوق مفتوحة يُضحَّى فيهَا بالعاملِ الأيديولوجي وردود الأفعال الهُويَّاتية في سبيلِ الربح. قدَّم «الهاتف الإسلامي» خلال شهر رمضان خدمة على الهواتف حيثَ أصبح بالإمكان الاستماعُ، ومن خلال أرقامٍ خاصة، إلى آيات من القران الكريم. أما الشريكُ في الخطِّ الساخنِ الإسلاميِّ «الهوت لاين» لَيس سوى مالك شركة موبينيل، وهو رجلُ أعمالَ مسيحي رفع سقفَ المُزايَدة الهُويَّاتية حين قام بحملة إعلانية واسعة النطاق ذاَت مضامين إسلامو- وطنيَة تضمنَّت شعار: «قريبًا إنْ شاء الله سنُغطِّي القدس»(٣)، وهو شعارٌ مُوجَّهٌ بوضوحٍ إلى

(١) يُدأر «الهاتف الإسلامي» بطريقة تُجارية بحتة من طرف ابن الرئيس السابق للجامعة العربية وهو شخصٌ برجوازي مُتدِيِّنٌ، لكن بَعيدٌ تمامًا عن التوجُّه السلفي. وهو خطٌ مُباشرٌ مُخصَّصٌ لفتاوى تُقدّمُ عبر الهاتف أطلقه خالد الجندي عام ٢٠٠١.

(٢) رغم ذلك تظل صرامةُ الشيوخ مَحَلَّ اعتبار بحيث لا تُقدَّمُ التقارير من قبَل خبراء، ولكن من طرف شخص يتمتَّعُ بسلطة دينية على مستوى مؤسَّسَة الأزهر؛ رئيس جامعة، أو عميدٌ، أو رئيسُ قسم.

(٣) تعذَّرَ العثورُ على نصِّ الجُملةِ الإعلانية الأصلية، فاكتفينا بتعريبِ مُقابلهَا عن الأصل الفَرنسي. (الناشر)

المسلمين حيثُ يظهرُ على مُلصَق الحملة الإعلانية صورةُ شيخٍ وَرِع يُرافقُه طفلٌ يقرأُ القرآن. ولم تَتَرَدَّد محطَّةُ «LBC» هي الأخرى، وهي محطَّة مسيحية لبنانية، في التضحية بالانتماء الطائفي بحثًا عن الربح عندما اشترت خلال شهر رمضان عام ٢٠٠٣ حقوق بثِّ برنامج «ونلقى الأحبة" ؛ البرنامج الأكثر شهرة لعمرو خالد آنذاك.

السلفية؛ عالم الأعمال والهجرة البرجوازية

هذه الرغبة في إعادة موضعة التأكيد الهُويَّاتي الإسلامي في فضاءات الثقافة الجماهيرية امتدَّت أيضًا إلى التيارات السلفيةَ المعروفة بداهة أنَّها الأكثرَ رفضًا لفكرة تطبيع الهُويَّة الإسلامية، على الأقل في فرنسا، حيث تدفعُ صُعوباتُ الوصول إلى سوق العملِ المُنتَظِم عددًا من السلفيين إلى تطوير نشاطات مُستقِلَةَ. يقولُ تاجرٌ للستريت وير الإسلامي: « نحن لم نَعُدْ تحت طائلة منْ يمنعُنا الصلاة (...) نحن نُنتجُ للمجتمع، إذن لا ضير من تحقيق بعض الربح». لا سيَّمَا مع ما يذكره من أنَّ «التجارة بركة» وأنَّ الإسلام يُمثِّلُ «أقلية ذات قدرة شرائية كبيرة». ويعبِّرُ هذا عما سمَّاهُ أحدُهُم «التسويق الإثني»، وهو المدخل الذي سَمَحَ لشريحة مُعيَّنَة من الحركة السلفية بتحقيق انطلاقَتهَا الاقتصادية عبر التجارة الصغيرة، من خلال الاستثمار في مطاعم الكباب ومحلاَّت الهاتف النقَّال المُوجَّهَة إلى دول المغرب، و لكن -أيضًا- عبر الاستثمار فيما سمَّاهُ أحدُهُم «سوق الحلال»، بما في ذلك مجال الثياب. ومع ظهور العلامات الأولى للثراء يرغبُ السلفي، غالبًا، في إنجاز هجرته الخاصة؛ أي مُغادرَة أرض الكفر الغربيَة والرحيل إلى المجتمعات ذات الغالبية المُسلمَة. هجرة اليأس التي يقوم بها أولئك الذين تُجنِّدُهُم شبكات تنظيم القاعدة من الضواحي يُضافُ إليها اليوم

هجرة جديدة؛ ليست نضالية جهادية وإنما تُجارية برجوازية. لم يعد الأمر مُتعلِّقًا بالموت كشهيد، ولكن بالبقاء على قيد الحياة وممارسة التجارة، مدفوعين بهاجس العيش في بيئة إسلامية وأَهداف فردية للَصعود الاجتماعي وتحقيق التراكمَ المالي. الهجرةُ البُرجوازية بالتالي لا تختار البلاد الأصلية التي تُعدُّ بلا مستقبل ولكنها تتجهُ إلى بُلدان الخليجِ. ومع ذلك فنادرًا ما تكونُ الهجرةُ إلى المملكة السعودية بل إلى الإماراَت العربية المتحدة. هناك حيث «ينضمُ الحُلُمُ الأمريكي إلى الحُلُمِ العربي». ثمَّة تَاجرٌ ورعٌ آخر يربط دافعه للهجرة برغبته في «العيش والموت في دولة إسلامية». لكن رغم أصوله المغربية، يختار ماليزيا فهناك «لديهم مستوىً جيد جدًا في اللغة الإنجليزية، وهم متقدِّمُون في مجال التكنولوجيات، ولديهم أكبر جامعة في جنوب شرق آسيا، ونوعيَّةُ حياة لا تزال غير معروفة لدينا». أما بالنسبة لذلك السبَّاك الفرنسي السابق ذي الأصول الجزائرية الذي أسَّسَ شركة «ستريت وير إسلاميَ» بعد أنْ أعادَ أصبح أكثر تديُّنًا رفقة زوجته قبل بضع سنوات فيضعُ دبي نُصبَ عينيه، لأنَّها البلد الذي يرى فيه «المستقبل والمشاريع الكبيرة، التي تقوم بما يجب فعله فيما يتعلَّقُ بالإسلامِ، واستطاعت مع ذلك أنْ تكون عالمية». تدخُلُ الهجرةُ -إذن- ضمن سياق عولَمة الاقتصاد فتُترجمُ فورًا باعتبارها «انطلاقة اقتصادية»، كما لو كانت تُمثِّلُ «نقطةَ الانطلاق في عملية بناء الذاتَ بشكل طبيعي متوازن ومُستقِّل». ويمكن هنا أنْ نشير أيضًا، كما فيَ حالَة مؤسِّسي العلامة التجارية (EJR)، إلى الهجرة التي لا تعني العودة الكبرى إلى دار الإسلام التي يدعو إليها بعض السلفيين، ولكنها تُعلنُ عن «حالة من النُضجِ ومرحلة من الانفتاح».[1] بالفعل، نُلاحظُ أنَّ ماكدونالدز استطاعت في سنوات التسعينات، رغم بعض دعوات المُقاطَعَة التي

(1) www.saphirnet.info/article_1553.html.

ذهبت سدىً، توطيدَ نفسهَا في المملكة العربية السعودية، والأناضول حيث يُهيمنُ الإسلامويون. الوَحيدون الذين واجهوا انتشار المُنتَج كانوا طلبة جامعة الشرَق الأوسط التقنية من ذوي الميول الاشتراكية.[١] يسُودُ النضج والانفتاح في إندونيسيا أيضًا حيث يلعبُ مالكُو ماكدونالدز على الوتر الديني رغبةً في التجذُّر في البلاد حين يؤكِّدُونَ، وباللغة العربية، أنَّ مالكيهَا هم بالفعل مسلمونَ محليِّونَ، بل ولا يتردَّدُ هؤلاءِ في استخدام لقب «حَاجّ»[٢] في كُنياتهم بعد أدائهم لمناسكِ الحجّ.

تشفيرُ الهُويَّةِ الدينية

هكذا ومن خلال تدخُّلِ «مُتعهِّدين» مسلمين من كل الخلفيَّات الأيديولوجية فإن التأكيد على الهُويَّة الإَسلامية يميلُ إلى الاندماج في الفضاءِ العامِ العالمي ويتعزَّزُ من خلاله، في نفس الوقت الذي تصبح فيه الهُويَّة أكثر عُرضَة للاختراق من قبَلِ رؤى العالم والمُنتجَات التي يشتملُ عليها. هذا هو ما يقود إلى إحداث القطَيعةَ مع المخيال السلفي؛ ذَلك أنَّ اللجوء إلى وساطة الفضاء العام العالمي ليس حياديًا تمامًا ويتضمَّنُ سيناريوهين على الأقل للعلمَنة بسبب «تأثيرات السوق». أولاً، وكما رأينا، فإنَّ المنطقَ الاقتصادي الذي يستهدفُ الأغلبيةَ وتعظيم المبيعات يؤدي بوضوح إلى إضعاف البُعد الديني للمُنتجَات توسيعًا لنطاق الزبائن المُحتمَلينَ من خارج أوساط المَسلمينَ المُفترَضينَ بحيثُ يتمُّ ذلك في اللحظةِ التي يكونَ فيها اللجوءُ إلى الوسَائلِ المُعلمَنَة مُتقدِّمًا بما يكفي للسماحِ

(1) Bryan S. Turner, «Macdonaldization. Linearity and Liquidity in Consumer Cultures», American Behavioral Scientist, vol. 47, n* 2, octobre 2003.

(٢) لا يُشيرُ لَفظُ «الحَاجّ»، في اللغة العربية، الى العائدِ من تأديةِ مناسك الحَجِّ فحسب. بل هو رمزٌ يدُلُ على الكِبَر والوَقَار.

بحدوث حالة من التناقُض في الممارسات الاستهلاكية لهؤلاء وأولئك. يُمكنُ ارتداء «الستريت وير» الإسلامي مثلاً لأنَّه إسلامي، أو لأنَّه مجرد «ستريت وير». في مرحلة ثانية فإنَّ التطلُّعَ إلى جذب زبائن غير مسلمين يدفع المنتجين إلى تخفيف درجَة «مرئية» المكوِّنات الدينية الإسلامية في المُنتَجِ وتطويرِ خطاب أخلاقي أكثرَ إدماجًا يَحِلُّ مَحَلَّ الخطابِ الديني بمعناه الدقيق.

إذن، في هذه الحالة، سيُعادُ تعريفُ إشكاليَّة الهُويَّة الإسلامية من خلال مفاهيم العلامة التجارية وليس من خلال المعاييرِ الدينيَة، وفي الوقت نفسه تطوير التزامات سياسية «ناعمة»، ينتُجُ عنها علاقة فضفاضة بمسألةِ الديني بينما سيغدو البُعدُ السياسي خطابيًا إلى حدٍّ كبير.

خلال المؤتمر الأخير لاتحاد المنظمات الإسلامية بفرنسا في «البورجي» - أبريل ٢٠٠٥، ظهر، إلى جانب العروضِ التقليدية التي تحيل بوضوحِ الى فضاء الهُويَّة «الشرق أوسطية»، حجابٌ مستوردٌ من حلب أو المغرب، توابل، أشرطةَ سمعيَة للدُّعَاة العرب الكلاسيكيين. مجموعة كاملة من المُنتجَات الإسلامية الجديدة، التي تُصرُّ على مسألة رسوخ الإسلام في الغرب؛ منتجاتٌ مثل «مسلم وير» وهي خطوط أزياء تُصنَّفُ بوضوحٍ وفق اتجاهات الموضة الفرنسية والعالمية، ومجموعاتٌ موسيقية إسلامية تتأرجَحُ بين إيقاعات «النيو آيج» «والراب».

كمرحلة أولى، يتعلَّقُ الأمر بالاستجابة للطلب الجديد على «اللباس الإسلامي في الغرب. ثم، وبفعلِ العولمة التي تَتمُّ في سياق ثقافة جماهيرية، سَتَدينُ الهُويَّة الإسلامية الجديدَة كثيرًا للولايات المتحدَة الأمريكية حيثُ سيتحَوَّلُ الملبَسُ إلى «ستريت وير»، والموسيقى إلى راب، والنجوم الجُدُدُ هم رياضيون في الدوري الأمريكي للمحترفين (NBA) مثل طارق عبد الواحد

لاعبُ كـرة السلة الفـرنسي المعـروف باسم «أوليـڤـيـيه سـان جـون- Olivier Saint-Jean» المولود لأبوين من منطقـة «غـيـانا»[1] قـبل أنْ يعـتنق الإسـلام في الولايات المتحدة. وهو المسؤول عن إطلاق شركة «دعوة وير- Dawahwear» في فرنسا، وهي شركة مقرُّها في باريس و تتبنَّى بوضوح مشروعًا يقومُ على «تصدير الحلم الأمريكي إلى فرنسا»، كما يقول أحَدُ الشُّبَّانِ الثلاثة الذين أسَّسُوا هذه العلامة التجارية.

وكما تلاحظ أمال أبو بكر فـ«على المستوى الجمالي، هناك تَخَلٍّ عن النقاء التقليدي للجذور بالنسبة للمسائلِ الدينية السابقة لصالحِ «نسخة» من المُنتجَات السائدة عالميًا؛ التصميماتُ والألَوان الحمراء والبيضاء فِي مشروب كوكاكولاَ التي تمتزَج مع الصودا، ومجموعة الستريت وير التي تستوحي خطوط الأزياء، ودمية «فُلّة» التي ليست أقل نُحُولاً من نظيرتها «باربي». هذه الأشياء تتأقلمُ -إذن- مع جمالية عامة أكثر شُيُوعًا تتقاسَمُهَا المجتمعات الأوروبية بمجموعهَا بحيث ينتهي الأمرُ إلى انتزَاعِ جماليَّات الطابع الإثني المُرتَبطَة بالإسلام»[2]. أسلمة الثقافات الأمريكية الشابة كثقافَات الراب والستريتَ وير streetwear المهيمنة، تؤدي -إذن- إلى تحوُّلٍ نوعي في مفَهومِ الهُويَّة الإسلامية.

فما يهم الآن، وكما رأينا، ليس التوافُقَ مع المعيار الديني بقدرِ ما نسمّيه مفهوم (الهُويَّات المُسجَّلَة - identités signatures). يتم التركَيز -إذن- على العلامَات والشعارَات لأسبابٍ مُتعلِّقَة بالدرجة الأولى بالطبيعة الخاصة للهُويَّات

(١) مقاطعة فرنسية في ما وراء البحار تقع في أمريكا الجنوبية. (المُترجم)

(2) A.Boubekeur, «L'islam est-il soluble dans le Mecca Cola? Marché de la culture islamique et nouveaux supports de religiosité en Occident», on: Maghreb Machreck, n* 183, Printemps 2005, p. 51.

المدينية التي تكوَّنَت خارجَ المجال الديني، قبل أن يكون ذلك انعكاسًا للرغبة في التكيُّفِ مع جمهورٍ غير مسلم.[1]

على هذا النحو، سيصبح الطابع الإسلامي أكثر تحفُّظًا بل أكثر تشفيرًا بفعل الاتصال الذي يجري بوضوح مع الفضاء العام العالمي. وهكذا فإنَّ العلامة التجارية «EJR» -المملوكة لمجموعة منَ الكوادر الشابة العاملة في شركة للكمبيوتر- تعني رسميًا هذه الألفاظ الثلاث: «أناقة- شباب- احترام». وهذه أيضًا هي الحروف الأولى من كلمة هجرة في جذرها العربي الثُلاثي بعد أنْ تمَّت فَرنَستُهَا (EJRA) إذ إنَّ أحدًا من هؤلاء لا يُجيدُ العربية الفصحى. في السياق نفسه فإنَّ مجموعة حروف «MBN» أو (مسلم بالطبيعة) تُشيرُ إلى الإسلام كديَانَة تلقائية و«طبيعية»، ومَع ذلك فإنه لا شيء يُشيرُ إلى وجود هذه الفلسفةَ في خطُوط الملابس حيثُ إنَّ التجلِّي الوحيد للديني فيها هو الشعَار الذي يشير إلى الأوضَاع الثلاثة للصلاة، والأوضاع أنيقة بحيث لا يتعرَّفُ عليها إلا من كان على اطلاعٍ كاف. لاسيما أنَّ MBN في الأصل هي علامة «ستريت وير» أمريكية سادتْ في بداية التسعينات، وكانت تستعير، بشكلٍ مُستفز، اسم مجموعة الراب الجامحة «NBN» التي تعني «Naughty By Nature» أو (شَقيّ بالطبيعة!). على هذا النحو يمكن أن يوحي شعار «لا تشرب كالأحمق.. إشرب ملتزمًا» في مشروب «مكَّة كولا»[2] إلى معنىً «منزوعِ الاثنية» إذا ما

(١) أوضحت دراسة سوق أُنجزَت لصالحِ شركة كريمة ساولي أنَّ نسبة ٤٠٪ من مبيعاتها كانت لحِسَابِ زبائن غير مسلمين.

(٢) مشَرُوب «مكة كولا» علامة تجارية مملوكةٌ للفرنسي التونسي الأصل توفيق المثلوثي. حقَّقَ المشروب انتشارًا واسعًا في فرنسا وألمانيا وبريطانيا حين بدأ انتاجه عام ٢٠٠٢. وزَّعت الشركة ١٠٪ من إيراداتها على الأعمال الخيرية في اليمن و١٠٪ أخرى لصالح أطفال فلسطين ترويجًا للمنتج ودعمًا لمقاطعة المشروبات الأمريكية خاصة خلال الحرب على العراق عام ٢٠٠٣. لا عجب أن يكون شعار المشروب: «لا تشرب كالأحمق.. إشرب مُلتزمًا»، أي لا تشرب للشرب بل اشرب مُلتزمًا بقضية. (الناشر)

اعتمدنا على معنى الالتزام في الفرنسية Engagement، لكن الترجمة العربية لهذه الكلمة تُشيرُ بوضوحٍ إلى المواظبة على ممارسة الشعائر الدينية. أما مديرة «دعوة وير» التي لا يُعرَفُ عنها ميلٌ نحو السلفية فهي تُعدُّ خطًا جديدا للملابس مُوجَّهًا لأسواق الخليج سيحمل اسم «M'line»؛ يشير حَرف «M» هنا إلى كلمة (مسلم - Muslim. ثمَّ، وخاصةً، إلى اختصار لكلمة «أملَيْن» في العربية؛ وهو الاسم الذي تحمله ابنتها (في إشارة ضمنيةٍ إلى معنى الأمل في الآخرة) لكن أيضًا هناك إحالةٌ إلى الأمل في تحقيقِ النجاح في مشروعِ خطِّ الأزياء الجديد هذا. في الاتجاه نفسه، يُفكِّرُ مؤسِّسُو «مسلم كلاسيك - Muslim Classic» في تغيير شعار العلامة الذي يعتبرونه ذا دلالة «إثنية جدًا».

مخيالُ الملبس الجديد جاوزت بوضوح إشكالية الحجاب؛ أي الإضافة التي لا يهتم بها مُقاولو «الملابس الإسلامية - Muslim Wear» إلا قليلاً، وهذا منطقي، إذ إنَّ المعيَار الديني الصارم لم يَعُد هو المركز، بل بعض القيود الرخوة، كالحشمة، في سياق يتميَّزُ باحترامِ دقيق للاتجاهَات العالمية بل والمطالبة بها، حيث تؤخَذُ رغباتُ الزبائن غير المسلمينَ بعيَن الاعتبَار. وبالتالي، فإنَّ هناك خطابًا جديدًا يتطور؛ خطاب إدماجي حلَّ فيه الهاجس الأخلاقي محلَّ الإصرار على الخصوصية الدينية. هذا ما يُلاحَظُ مثلاً في حملة التسويق التي قامت بها شركة «دعوة وير»، ففي نفس الوقت الذي تؤصِّل فيه الشركةُ علامتَها التجارية داخل مفهوم «الإسلامية»، إذ إن كلمة دعوة تُشير إلى فكرة نشر الإسلام؛ فإنها تحاول سريعًا تحييد محتواها من خلال التأكيد عليها بوصفها «علامة تجارية عالمية»، تتأسَّس على «هُويَّة جماعية منفتحة وقوية» على أساس من مبدأ «التشارك» الذي تزدوج فيه «القيم الروحية للدين مع موضة الأزياء فيِ المدينة». فالنشرة الصحفية في الوصلة الإعلانية لا تتطرق أبدًا للإسلام، بينما تظل

الإيحاءات الرمزية ثابتة، كالشعار الذي يُشير إلى الأوضاع الثلاثة للصلاة، والرقم المفتاحي ٦١٠ (تاريخ نزول القرآن)... بالمقابل، يتم التركيز على الرغبة في ابتكار «خط أخلاقي عالمي» يشجِّع على «الاحترام و حسن الخلق ومشاركة العالم»[١]، مع استهداف نفس الفئة العمرية التي يتوجَّه إليها عمرو خالد؛ أي أولئك الذين تتراوح أعمارهم بين ١٥ و٣٥ سنة.

تبقى في النهاية مشكلة تحييد المفهوم الديني لكلمة دعوة «Dawah» التي تَردُ في قلب العلامة التجارية. ويخرج أحد الثلاثة المؤسِّسين للشركة من هذا المأزق ليعتمد على المعاني المتعددة للكلمة، فـ«الدعوة كلِمة عربية يمكن أن تعني استدعاءً أو نداءً أو تعليمًا. المعنى الذي أبقينا عليه هو ذلك الخاص بالنداء؛ وهو نداء لا يتوجَّه للمسلمين فقط ولكن للعالم كلِّه، هذا يعني أننا نتجاوز معايير الجنسية أو الإثنية بحيث لا يهم إن كان من يريد ارتداء «دعوة وير» مسلمًا أم غيرَ مسلم، أبيضَ أم أسودَ. لذلك لا تركز «دعوة وير» على المسلمين فقط».

في معنى الحد الأدنى من السياسة..الأخلاقية

هذه البناءات الدلالية «المُعَلمَنَة» مهمة و ليست ثانوية، لاسيما أنها تظهر بوصفها إحدى ثوابت مخيال إسلام السوق. ستظهر أهميتها مثلاً في مجال الموسيقى حيث تتصالحَ الإيقاعات الجديدة مع العالم، مغادرةً النواةَ الصلبةَ السلفيةَ، أو على الأقل مع تكنولوجيا الاتصالات الحديثة. إنها تدخل منطق الاستهلاك بحيث يصبح الهدفُ الأقصى هو إثارةَ الإعجاب وليس فرضًا لحقيقة مستقلة من الخارج. موقف المغنِّي سامي يوسف يستحضر ذلك بشكل خاص؛

(١) مقتطفاتٌ من التصريحِ الذي قُدِّم للصحافة.

فهو يستثمر وسامته ويؤسِّسُ منتدى إنترنت لمحبِّيه ويقترب شيئًا فشيئًا من نجوم الغناء الكلاسيكي عبر استعارته لنفس الآليات. وكمتعهِّدي الملابس الإسلامية فهو يفخر بأن له جمهورًا خاصًا لا يقتصر على المسلمين المتدينين فحسب، بل يستهدف، بوضوح، جمهورًا غير مسلم محبًا للموسيقى الرُّوحانية أو المريحة. في هذا الإطار بالضبط ستجري عملية تصفية المكوِّنات الدينية، ليس فقط على مستوى الشعارات والرموز ولكن أيضًا على مستوى الخطاب نفسه. فإذا كان العمق الأخلاقي لا يزال موجودًا ومُتَمَثِّلاً في هدف محاربة المخدراَت أو الدعوة للتوبة، فإنَّ هناك رُوحًا جديدة تُعلنُ عن نفسها بَاسم عالمية الموسيقى ذاتها، ويصبح الجمهور المسلم مدعوًا حينئذَ إلى تعديلَ وجهة تديُّنه. الأغنيتان التاليتان لفرقة «الندى»، كما يعلن أحد أعضائها، ستكونان «ذات طابع إنساني تمامًا ولا تخصُّ المسلمين فقط». في السياق نفسه تحاول الفرق الموسيقية أن تتخذ لنفسها أسماءً عاديةً؛ أي أن تنزع عنها طابع الأسلمة؛ هكذا مثلاً اختار نجوم فرق مثل «الربيع» في مصر أو «الندى» في بلجيكا هذه الأسماء، لأنهم لا يريدونها أن تدل على الإسلام كمرجعية، رُغم تعاطفهم مع الحركة الإسلامية.

العلاقة بين الأسلمة والعلمنة -إذن- ليست متناقضة بالضرورة. في الواقع، هناك عمليتان متقاطعتان تحدثان بالتزامن. من جهة، تتأسَّسُ أشكالٌ ثقافية جديدة تحمل طموحات دينية مثل «توفير الملبس الإسلامي للجالية»، أو «الدعوة عبر الأغاني»، ومن جهة أخرى هناك عدد من الاستجابات الاستراتيجية التي تُقدَّم لعالم يُنظَرُ إليه بوصفه عالمًا بعيدًا عن الله. ورُغم ذلك فهذه الاستجابات تنطوي على شيء من التضحية المرتبطة بمنطق التسويق نفسه؛ ذلك أنه كُلَّمَا دُفِعَ بالعوامل الدينية إلى المُقدِّمَة، تقلَّصَ الجمهور الذي تتوجَّه إليه، والعكس

كذلك، إذ كُلَّمَا قُلِّصَت اتسع نطاق الزبائن المستهدفين. هكذا فإنَّ فكرة «إعادة السحر إلى العالم»[1] تُخَفَّف سريعًا من خلال تهميش المُكوِّنات الدينية في الرسالة التي يُقدِّمُهَا المُتعهِّدُونَ الدينيون، لأنهم مُجبَرون على أن يصبحوا عالميين عبر إعادة الانتشار في ميدان «الأخلاقية». الأخلاقية هي ما يتبقى عندما يحفز منطق السوق نحو العالمية، وعندما يَتَوَقَّفُ المعيارُ الديني عن أنْ يكون أساسًا للهُويَّة أو ألا ترتكز عليه إلا من بعيد. فالأخلاقية تتشكَّلُ، إذا جاز التعبير، عند الحدِّ الأدنى من الإسلامية والحرص على احترام المعايير الدينية، التي تنكمشُ في مساحات ضيِّقَة؛ كأن يكون مثلاً «مَصدَرُ الأقمشة ومَقرُّ تصنيعهَا في أوروبا، بحيث يصبح البُعدُ الإسلامي الوحيد الموجود هو مبدَأ السِّتر»[2].

تضعُ «ڤيتيك - Vétik» فكرة الأخلاقية في «توازن بين البُرقُع والتنورة القصيرة»، تلك التي تعطي للنساء: «إمكانية ألاَّ يُهَمَّشن ويشعرن بانسجام مع معتقداتهن في آن واحد». هذا يعني أنه، وبعيدًا عن المثال السلفي الذي يُعلن بوضوح عن غيريةِ إسلامية، فإن مؤسِّسي «ڤيتيك» على عكس ذلك «داخل عالم الموضة تمامًا». يُختَصر الهاجس الأخلاقي إذ ذاك في تأطير خفيف للتدفقات الثقافية للعولمة، بحيث يتم الاعتراف أنه « لا يمكن رفض الموضة باعتبارها كذلك. هناك قانون أو فلسفة متضمنة فيها هي التي يتم رفضها كالملبس الضيِّق، وتشيُّء المرأة».

ترتكز الأخلاقية بالتالي على إعادة موضعة الإسلام وفق منطق علماني، غير مُتعارِضٍ مع تعاليم الأخلاق الإسلامية. يَتَعَلَّق الأمر بتمثُّل أخلاق يُنتَزع منها

---

(1) Peter Berger (dir.), Le réenchantement du monde, Paris, Bayard, 2001.

(٢) تصريح لكريمة ساولي؛ مديرة شركة «دعوة وير».

الطابع الإثني والخصوصية الثقافية. هذا الموقف يحاول البحثَ عن حالة من التمايُز لا تكون إقصائية، كما يلاحظ ذلك أحد مؤسِّسي «EJR» قد تكون الأخلاقَية إسلامية الطابع، وقد تكون أيضًا غير إسلامية، بل يتقاسَمُهَا غير المسلمين وغير المؤمنين والمسيحيون. هناك حالةٌ أقل من الإقصاء داخلها، ما يتيح لنا الخروج من إطارنا العربي الإسلامي والوصول إلى عدد أكبر من الأشخاص الذين يتقاسمون الاحتياجات نفسها». الاحتياجات التي تُعرَّف على النحو التالي: «حاليًا، أصبح الحصول على السيقان الجميلة، والبشرة المُسمَرَّة، والبطن المستوية ضرورة نحن والحمد لله ملابسنا محتشمة. مع ملابسنا لا حاجة لأن يكون المرء نحيلاً جدًا ونحن نبيع للجميع»[1]. وتختتم مصمِّمة الأزياء حديثها بطريقة أقل تقليدية: «شعارنا: ليس جسدُ المرأة هو ما يجعل الملبس ذا قيمة، بل الملبس هو ما يجعل المرأة ذات قيمة». تتمايز فكرة الأخلاقية بهذا الشكل عن الأخلاق الإسلامية؛ فهي تؤكِّد فعلاً بعض مبادئها، كالحشمة، لكنها تحمل في الوقت نفسه تأكيدًا على استقلاليتها في مجالات أخرى، فمسألة مكانة المرأة في الفضاء العام لم تكن أبدًا أحد الانشغالات «الرئيسية» للفقه الإسلامي. يظهر - إذن - أنَّ منطق السوق والمنطق الإثني يتناقضان بوضوح: «نحن لا نريد أن نُصنِّعَ الملبس الإسلامي ونبيعه للمسلمين. نحن مسلمون طموحون ونريد أن نبيع للجميع مثلما تفعل خطوط «Zara» و «H&M». نحن لا نحتاج للبقاء مُنعزلين دومًا فيما بيننا». ما يحدث في هذه الحالة هو كسر المعيار الإثني للجاليةَ، لا كَنتيجة لانتشار «إسلامٍ مُستَنير»، بل لتلبيةِ مُتطلَّبَاتِ التوجُّه نحو السوق.

---

(١) من تصريح كريمة ساولي.

في مستوى أكثر تسيُّسًا يبقى السبب نفسه؛ يجب محاربة العدو في عقر داره و«هذه حرب أفكار. نحن لا نتفق مع فكرة أن الحياة ليست إلا ما تشتريه، تلك أيديولوجية علمانية تهدف إلى تقويض الممارسات الدينية (. . .) يجب أن نكون ممتازين كأفضل المتخصصين في التسويق في وسائل الإعلام المهمة وإلا سنفشل. يجب أنْ نؤسِّسَ أعمالاً». [١] لكن هذه الحرب مرهونة بالأسلحة التي تُستخدم فيها والتجارة بطبيعتها تمثِّل نمطًا مسالمًا من التعاملات أكثر مما تمثِّل طابع الثورة، خاصة عندما يَتَعَلَّق الأمر بالمشروبات الغازية التي يُقال إنها إسلامية. يذهب مثال مؤسَّسَة «شركة مكة كولا للمشروبات --Mecca-cola Beverage Company» التي تسوِّق مشروبًا غازيًا يحمل شعارًا يطابق بوضوح شعار عدوها الأصلي أيضًا -كوكا كولا- أيضًا في هذا الاتجاه. إنها استجابة هُويَّاتيَّة غريبة لظاهرة (غزو الكولا - cocacolonisation) حيث يبدو أن منطق هذه الأخيرة يتأكد بدقة، بمساعدة من أولئك الذين يريدون معارضتها أنفسهم؛ مقاومة «الرأسمالية المادية المتوحشة» بضربة صودا - كما يقترح مؤسِّسُو أحدث نماذج الكولا الإسلامية الجدير بخلافة منتج «زمزم كولا» ذي الأصل الإيراني [٢]- تتم من خلال التأكيد على المبادئ، والوسائل والرموز، وفي الوقت نفسه يُخصَّصُ جزء من الأرباح للأعمال الخيرية التي تنشَطُ لصالح فلسطين. ويُعلَن عن منتج «عرب كولا» عبر شعار: «تعرَّفوا على أنفسكم عبر مشروبنا»، وهو الشعار الذي صمَّمَه الفرنسي المُقيم في مدينة الدار البيضاء «جيرار لوبلان - Gérard Leblanc»، والبعيد طبعًا عن أن يكون عربيًا. لكن «اندفاعة الضمير» هذه التي

(1) A. Owensby, Jakarta Post, 14 septembre 2003.

(٢) مُستوحاةٌ طبعًا من ماءِ زمزم؛ البئر المباركة في مكة المكرمة.

تدعو إليها «عرب كولا» ومعها كل أنصار هذه «الفورة» الهُويَّاتيَّة، يُراد لها أن تكون أكثر إدماجية وقدرةً على الجذب قدر الإمكان. لذلك فإن مسار التمايز لا يمكن أن يكون ذا طبيعة دينية. «البديل الأخلاقي» هو ما سيصبح مطلوبًا، و هذه المرة أيضًا، مع شعار «قبلة كولا»[1]، وهي شركة يقع مقرها في إنجلترا وتستهدف الأسواق الكندية والأمريكية. مصمِّمُو «قبلة كولا» يريدون تلبية «المطالب المتزايدة لأشخاص عبر العالم يريدون بدائل حقيقية للعلامات العالمية للمشروبات الغازية». ليس مثاراً للدهشة أن كل الشركات تُخصِّصُ جزءًا من أرباحها لصناديق التضامن، مرة لخدمة حقوق الإنسان (مثل مسلم آب)، ومرة أخرى لصالح قضايا البيئة في الدول العربية (مثل عرب كولا)، أو أيضا من أجل مشاريع التنمية في الدول العربية (مثل قبلة كولا). باختصار، لا أحد يبني على أساس الهُويَّة الإسلامية التي يبدو أنها تحمل طابعًا أكثر إقصائية. نحن هنا في مجال القضايا «الرخوة» للنزعة الاستهلاكية بالشكل الذي تطرحه «مسلم آب»؛ «مشروب الجيل الجديد الذي يدافع عن السلام والحب في مواجهة صراع الحضارات».

فخرُ المتشبِّثين بالنجاح

إضفاءُ الطابَعِ المادي على الأبعاد السياسية والأخلاقية في المجال الديني لا يجبُ أنْ يكونَ -مع ذلك- مُضلِّلاً؛ فالتوجه الاقتصادي الجَديد للتديُّن لا يمكن اختزاله في اللغو الكلاسيكي عن فكرة «تُجَّار الدين» الذين يستغلّونَ التديُّنَ الشعبي لأهداف تجارية بحتة، وهو الوصف الذي تُكرِّرُ الصحافة العلمانية العربية استخدامَه. فخارِج نطاقِ الرغباتِ المادية المحضة، هناك رهانات رمزية

(١) في إشارةٍ الى قِبلَةِ المسلمين.

جماعية قوية تلوح في الأفق؛ إعادة بناء نموذج للفخر الفرداني المسلم الجديد، الذي لا يمرُّ عبر المُطالَبَة السياسية، ولكن عبر الأداء الاقتصادي.

هكذا، يقول أحدُ مُديري شركة (أمين -Amine) للستريت وير: «في اللحظة التي حدثت فيها المشاكل بسبب الصورة التي يعكسُهَا المُسلمُ، بدأنا نُحاولُ الخروج من هذا لنُثبتَ أنَّ المسلمين قادرون على إنتَاج أشياء نوعية، والخروجِ من كل هذه الصورَ النمطية التي ترى أنَّ: «الضواحي تمثِّلُ السلبية، وهي منطقة التخلُّف». نحن نُعرِّفُ بنَا في صورة المُسلم المُنتجِ الذي يحاول أنْ يؤسِّسَ أعمالاً». ويُضيفُ أحد زملائه قائلاً: «أردنا التَأكيد علَى هُوِيّة جماعيّة ايجابيةً تنعكسُ عبر أشياء مُنتَجَة، ولهذا اخترنا شعار «أمين» الذي يعنِي «جدير بالثقة». بنفس النبرة بتحدُّث مُؤسِّسُو شركة «ڤيتيك»: «ما أردنا فعله ليس طرحَ منتَج إسلامي، بل أنْ نُضيفَ اتجاهًا، وأنْ نُبيِّنَ أنَّنَا نحن أيضًا أذكياء كالفرنسيين الآخرين؛ أنَّنَا تنافُسيُّونَ أيضًا في الأنماط والأسعار». وهكذا ففي مواجهة الصورة - الفرنسية بامتياز - التي تقرنُ بين العربي وبين الفاشلِ الذي يقطُن الضواحي؛ «المفتقد الكبرياء، مثير الفَتن الذى لا يستطيع القيَامَ سوى بأدنى الوظائف»[1]، وبعَدَ أن التجأ إلى الدين مطالبًا بالثأر لاستعادة هذه النبالة المفقودة، سيتحول السوق لديه، وهو ردُّ فعلٍ قديم لدى الأقليات، إلى مصدر لاستعادة الكبرياء. يتساءل أعضاءٌ في الـ«EJR»: من هي الجالية المسلمة في فرنسا؟ لم يُطلَب من المغرب أو الجزائر إمدادُ فرنسا بالكوادر، بل الأيدي العاملة هي ما كانت المصانع الفرنسية والاقتصاد الفرنسي يحتاجُه. ونحن، اليوم، لم نَعُدْ نُريدُ أنْ نكون مجرد مُستهلكِينَ فقط، بل نريد أنْ نُصبحَ مُنتجِينَ أيضًا».

---

(1) Tract de Mecca Cola cité par A. Boubekeur, art. cité.

بالنسبة لهم يَتَعَلّق الأمر بالبرهنة على قدرتهم على «أن يكونوا تنافُسيِّين، وأن يتعلَّمُوا التحرُّكَ في المجال الاقتصَادي بكفاءة»، ذلك أنَّ المثل الأعلى الجديد، كما يُعرِّفُه تاجر آخر، يتمثَّل الآن في مفهوم «المسلم الطموح».

وإذ ينتقلُ النموذج المُثمَّنُ من المسلم المُحارب إلى المسلم المُتشبِّثُ بالنجاح، فلا عجبَ -إذن- أنَّ الإعلان عن «فخر المسلَم الجديد» يتمُّ في فضاء معنوي مُزوَّد بـ«قصص النجاح». هكذا فإنَّ مصدر الاهتمام الإعلامي بالسيدً «توفيق مثلوثّي»[١]، مثلاً، ليس للمستوى الأخلاقي التي قد يكونُ مُتمتِّعًا به، ولكن لقُدرَته على التحرُّك في سوق المشروبات الغازية. فما يُؤثَرُ عنه ليس نشاطه السيَاسي بقدر تعبيره عن «حلم أمريكي حديث جدًا» و«نموذج ليبرالي للنجاح»[٢]. وبنفس الشكل تظهر «دعوة وير» باعتبارها «القصة المُثيرة للأطفال الأمريكيين الثلاثة» الذين راودهم حُلُمُ «رؤية عالم يعيشُ فيه الجميع بسلام، حيث لا حواجز تظهر لأي سبب فتحول دون بلوغك آمالك»[٣]. وكيل الشركة في فرنسا يعزو نجاحه في كرة السلة إلى تحوُّله إلى الإسلام الذي منحه انضباطًا وصرامة[٤]. أما عمدة بلدية «لامونجان» الحالي في إندونيسيا فيضع في كتابه «الأغنياء والفقراء في جافا؛ كيف تُصبحُ مليونيرًا؟» مسارًا مُماثلاً للنجاح يَقَعُ في نفس الاتجاه، حيث ينسبُ نجاحَه في مجال الأعمال إلى مثابرته وإيمانه[٥].

(١) تونسي فرنسي، وهو مُؤسِّسُ ورئيس شركة «مكَّة كولا». (الناشر)

(2) A. Boubekeur, art. cité, p.11.

(٣) مقتطفات من التصريح الصحفي الذي أعلن وصول منتجات «دعوة وير» الى مهرجان البورجي في فرنسا.

(٤) من نقاشاتنا مع الباحثة أمال أبو بكر.

(5) G. Feillard, art. cité, p. 114.

ولا يفلت «الراب» أيضًا من إعادة تقييم للذات تستند إلى الأداء الاقتصادي، ففي ألبوم «ثمن الاستقلال» الذي أصدرته شركة توزيع الراب الإسلامي «دين ريكوردز»، وبينما يتوقع المرء -بسببِ تزاوُجِ تأثير ثقافة «الراب» مع تعبئة الإسلام- أنْ يكون المحتوى الناتج ذا طابع احتجاجي، فإنَّ الرسالة المُتضمَّنَة هي على العكس تمامًا من ذلك. إنَّها تتلخَّصُ في أنَّ العمل، والجهد، والمُثابَرَةَ هي التي يُمكنُهَا أنْ تقُودَ إلى النجاح.

يتهيكلُ مخيالٌ جديدٌ حول مصطلح الانجاز، وحول الجهد وحول ما يُسمِّيه عمرو خالد «المعايير الأخلاقية للعمل». هذا ما يتطلَّبه التفكير الايجابي وروح المبادرة، بعد أنْ حصل الفرسان الجدد للأسلمة على المُؤسَّسَات الضرورية التي ستحمل التديُّنَ الجديد. سيُقدِّمُ لهم السوق المفاهيم والمثاليات لإصلاحِ الذوات الدينية «Kulturkampf» ضمن الفضاء الإسلامي، ليس ضدَّ تقاعس المسلمين في ممارسةِ شعائرِهِم الدينية وفتور إيمانهم، بل في مواجهةِ فكرة الجبرية الإسلامية.

الفصل الثالث

إسلام السوق، حركة إصلاح للذوات الدينية

تُشكِّلُ قصةُ النجاحِ الفرداني المرجعَ المُفَضَّلَ للشعور بالاعتزاز لدى مسلم جديد يفخر بكونه مسلمًا. تظهَرُ في هذا السياق شخصيةُ الورعِ النَاجح؛ فعَّالٌ اقتصاديًا، وغير مُنخرط سياسيًا، يستثمرُ قِيَمَ الثَروة والانجاز ويُطَوِّرُ مخيالاً دينيًا يُزيح الإدانة الأخلاقيةَ عَن مفهوم الربح. هَذا التوجُّه يفتح المجال لما يمكن اعتبارُه «حركةُ اصلاحٍ للذَات الدينيةَ - kulturkampf[1]» داخل الإسلام السني: فالمُتَعهِّدُونَ الدينيون الجُدُد يُقدِّمُونَ «تدينًا مُنفَتحًا[2] - market- friendly»، برجوازي، عالميٌ ونشيط، يستهدفُ «نفث رَوحِ رأسمالية داخل الأمة»[3] لجعلهَا أكثر تنافسية في ساحات التنافس بين الأممَ، وذلك في مُواجَهة الجبرية والنزَعة المحلية المُرتبطَة بالإسلام الشعبي. تَنتُجُ عن ذلك أنماطٌ جديدةٌ من النضالية مُنمذَجَةٌ على شَكل «المؤسَّسَة الصغيرة» التي يدعو إليها مساقُ «الإدارة الجديدة» الذي ظهر في التسعينات.

---

(١) هذا اللفظُ استخدمه «تشارلز سيلرز» للإشارة الى حركة الإصلاح الديني للأنفُس التي اقترحها الإنجيليون البرجوازيون كردٍّ فعل على شعبَوية الدعوَة التي رافقت «الصحوة الدينية الثانية» الأمريكية في بدايات القرن التاسع عشر. هؤلاء أيضًا راهنوا على القضاء على المُقَاوَمَة التي كانت تجد جذورها في « روَحانية سحرية يحملُهَا سكَّانٌ مُتمسكُونَ بالمحليَّة وبفَكرة الجبرية في مواجهة نزعة استقلالية حَمَلَهَا سَوقٌ يقومُ على الكَونية والحركية». راجع:

Charles Sellers, «The Market Revolution: Jacksonian America1815-1846, New York, Oxford University Press, 1991, pp. 29-30.

(2) Lars Rodseth et Jennifer Olsen, «Mystics against the Market. American religions and the autocritique of capitalism», Critique of Anthropology, vol 20 (3), 2000.

(٣) راجع في هذا الخصوص:

G. Feillard, art. cité.

عندما تفرضُ البُرجوازية مَنطِقَها

من الناحية السوسيولوجية، برز إسلام السوق مدفوعًا بالطبقات البُرجوازية المُتديِّنة الجديدة التي ظهرت في العالم الإسلامي خلال العقدين الأخيرين؛ «نمور الأناضول» في تركيا الذين استفادوا من سياسات دَعم الصادرات في الثمانينات ليعيدوا الاعتبار للإسلام وللمؤسَّسَات الصغيرة والمتوسطة في آن واحد، في مواجهة النخبة اللائكية[1] التي كانت تَتربَّعُ على رأس التكتُّلاتِ الكبرى في اسطنبول وأنقرة؛ وإنفتاحيون مصريون حقَّقُوا حالةً من التراكم الماليّ المُتقدِّم بفضل السياسات الاقتصادية للرئيس أنور السادات التي فتحت المجال للانفتاح الاقتصادي ولَلإسلام السياسي، وأيضًا بفضل الهجرة إلى دُوَل الخليج؛ وطبقة «محلية» من التجَّار الإندونيسيين استفادتَ من الإصَلاحاتَ الاقتصادية خلاَل سنوات الثمانينياتَ عندما فضَّل «سوهارتو» إتباعَ سياسة قائمة على التصدير، وتحالَف، في الوقت نفسه، مع القوى الإسلامية «الحداثيةً» بغية احتواء المعارضة التي كانت تتزايد داخل صفوف الجيش.

في كل مكان كان لابدّ من وضع حدٍّ للتقشُّف الاقتصادي ومذهب الجبرية، وهي الآفاتُ المُتعلِّقَةُ بذهنية الإسلام التقليدي التي اعتُبر أنها لا تتوافق مع عالم الأعمال. دُعاةٌ وجمعيَّاتُ رجال أَعمال ومُثقَّفُون دينيون لا ينتمون للحركة الإسلامية، ورُؤساءُ شركات صَغيرةٍ ومُتوسِّطَة وأغنياء جُدُد آخرون،

---

(١) «اللائكيَّةُ» مصطلحٌ يستخدم عادة لتوصيف خصوصية التقليد العلماني الفرنسي، وتعني - إصطلاحًا- السماح للدولة أنْ تتدخَّلَ بقوتهَا في المجال العام بُغيةَ إقصاء أي آثر للدين فيه، على عكس التقليد الأنجلوساكسوني الإنجليزي والأمريكي، حيث كان الَدينُ نَفسُهُ (المسيحية البروتستانتية) مَكونًا هامًا من مكونات العلمنة، فتصالحت الدولة معه وإنْ رسَّمت حدوده طبعًا. وما يُشيرُ إليه المؤلِّفُ هنا هو أنَّ النخبةَ التركية التي هيمنت منذ عصر أتاتورك كانت أقرب إلى نمط العلمانية الفرنسية الإقصائية (الناشر).

ومُناضلونَ إسلامويون سابقون انتقلوا إلى مجال الأعمال. كل هؤلاء أصبحوا يُجسّدون مخيال النجاح الإسلامي الموسوم بمشروعية التراكم المالي والمبادرة الفردية.

إسلامُ السوق ليس تعبيراً دينيًا عن المحرومين. إنَّه يتموضع في فضاء برجوازي تأخذُ فيه التقوى والثروة والعالمية مكان مثاليَّات العدالة الاجتماعية وتثمين نمط الحياة المتقشِّفة التي تُعزى إلى بعض التقاليد الإسلامية. في هذا السياق، يُصبحُ الفقير محلّ رفض ومصدراً كامنًا للمشكلات. فالسيد (مفسوك - Mafsuk)، الذي يشغَلُ منصبَ رئيس بلدية (لاموبخان - Lamongan) في إندونيسيا، يَعتَبرُ أنَّ الفقر مصدرُ العديد من الشرور بينما يُمكنُ للغنيِّ، على العكس من ذلك، أنْ «يسير في الطريق المَستقيم».[1] يُعاني إسلامُ السوق، باعتباره التعبيرَ الديني عن ثقافة تَمَايُز برجوازي، من مشاكل مع الفقر الذي يُنظَرُ إليه باعتَباره مُنافيًا للنظام الضروري لحُسن سير التجارة والأعمال. هكذا، يضعُ عمرو خالدَ فضائل ثقافة المؤسَّسَة في مشهد أخلاقي مستوحىً من البروتستانتية حين يعتبر، كابنٍ لعائلة نبيلة، أنَّه «إذا لم تشغَل نفسَك بعمل الحسنات فستشغلُكَ بارتكاب المعاصي، الخمول هو العدو اللدود للطريق المستقيم، وهو رديف الفشل وكلاهما يؤدِّيان بالمرء إلى المعصية».[2] خمول العاطلين عن العمل هو، على كل حال، مشكلةٌ مطروقةٌ بإلحاح من قبَل» شيخ الشباب الذهبي»، كما تدعوه الصحافة العلمانية، بحيثُ يستخدمه كفزّاعة ليهدفَ من خلال ذلك إلى ترقية نموذج الوَرِع الناجح، مُرتَكزاً على المعادلة القديمة كما في

(1) G. Feillard, art. cité, p. 114.

(٢) من تصريح وردَ في برنامَجَه «صناعةُ الحياة».

الأخلاق الڤيكتورية[1] ؛ تلك التي تُطابقُ بين الخمول وبين الاضطراب الاجتماعي. أما الغني فهو مدعوٌّ، في نفس الوقت، إلى عدم الإفراط في التباهي بالغنى، مثلمَا تُظهرُهُ الرسوم الكاريكاتورية الإرشادية في موقعه الالكتروني الأول (forislam.com) والمُوجَّهَة بوضوحٍ للنُخَب الشابَّة. يظهر في إحدى هذه الرسوم شابٌّ عصري يتجوَّلُ في سيارة غولف (Golf GTI) ويتحدَّثُ مع زملائه عن أخر طراز من هواتف نوكيا Nokia، يتساءل عمَّا إذا كانوا سيقصدُونَ «أغلى مطعم» أم سيكتَفُونَ فقط بالذهاب إلى «مطعم غال». ويتضمَّن الدَرس الأخلاقي المُصاحبُ ما يلي: «لا تظنَّ أبدًا أنَّ العالم لا يكفيك وأنَّكَ بحاجة دومًا إلى عالمٍ أوسعَ بكثير». هذه الدعوة للتواضع تُضافُ إليها دعوةٌ أخرى لِلصبر حين تتشبَّثُ متسوِّلَة ببنطال رجل حَسَنُ الهندام وهي تطلب منه بعض النقود لشراء هاتف نقَّال لوالدتها المريضة. يُمكنُ القارئ إذ ذاك أنْ يفهَم الدرس الأخلاقيَ المقصود: «كُنْ طيِّبَ القلب... واحتمل الكوارث التي نراها كل يوم في الشارع». في الخلفية يظهرُ صبي صغير في أسمالٍ بالية وهو يسرقُ شخصًا غنيًا آخر في كاملِ أناقته.

تتشكَّلُ النماذجُ الاستهلاكية في إسلام السوق داخل فضاءات رمزية مُستعارة من عالم المُنوَّعات الذي لا يُخفي تفضيله لمبدأ الترف. تتضمَّنُ وصلةٌ إعلانية في

---

(1) «الڤيكتورية» هي خُلاصة القيم الأخلاقية التي سادت في بريطانيا خلال القرن التاسع عشر لا سيَّما خلال فترة حكم الملكة ڤيكتوريا (١٨٣٧-١٩٠١) واليها تُنسَبُ الحقبة الڤيكتورية والأخلاق الڤيكتورية على وجه الخصوص؛ حيث الموقف المُتشدِّدُ حيال العلاقات الاجتماعية برمتها لاسيَّما العلاقات الجنسية ومكانة المرأة وسلوكها والموقف من الجريمة والإجرام وجني الثروة.. إلخ. تميَّزت الحقبة الڤيكتورية من جهة أخرى بحالة من الازدهار في مرحلة عَرَفت أوج التطور التقني في الفترة الرأسمالية وانفتاح بريطانيا على العالم مع نمو سياستها الامبريالية. (المترجم)

محطَّة تليفزيونية خليجية هذا المعنى حيث تظهر في الإعلان ثلاثُ فتيات يتحدَّثنَ بشأن مُستقبَلهن. تروي إحداهُنَّ حُلُمًا رأت فيه فُستانَ عُرس فاتن وقد حُملَ إليها على شُعَاعٍ من نور إلهي. في اليوم التالي يتحقَّقُ الحُلُمُ ويطرُقُ الخاطبُ باب الفتاة. يتضمَّنُ هذا إشارةً أخلاقية تقول: «أقمْ صَلاتَكَ. تَنعَمْ بحياتك». النسوةُ الثلاث يتمتَّعنَ بالجمال والغنى، ويرتدين الحجاب. إنَّهُنَّ يُمثِّلن المزيج الرابح في نموذجِ إسلامِ السوقِ الذي لم يفقد حَسَاسيَتَهُ تجاه حشمة ظلت بُرجوازية الطابع، حتى وهو يميلُ إلى دعائمِ السوقِ المُعلمنة.

في تركيا، يُعتبَر فندق «كابريس» على ضفاف بحر إيجة، الفندقَ الأول الذي يمنحُ مُرتاديه بيئةً تتواءم مع معايير الأخلاق الإسلامية. يقطعُ الفندق مع الرؤية الإسلاموية القديمة التي تنظرُ إلى الشاطئ بوصفه فضاءً للذنوب ليُطالبَ، عوضًا عن ذلك، بأسلمة وسائل الترفيه. رغم ذلك، فلا علاقة لهذا بالسيطرة على بعض رحلات الشواطئ التي تتمُّ على نمط الكشَّافة الإسلامية الذي يُتقنُهُ الإسلامويون المَغاربة. في الحالة التركية فإنَّ الإعلانات تُشيرُ جيِّدًا إلى المحتوى، حيثُ الهدفُ المُعلَنُ هو تقديمُ «مُركَّب حديث لقضاء العُطَلْ... مع تَوَفُّر إمكانية سَمَاع نداء الصلاة خمسَ مرات في اليوم»، وأيضًا، فضاءً للتّرَف والتمايُز الطبقي لا يَتعَلَّق بالإسلام، بل بأسعار الغُرَفْ! . بالمثل، تبدو مقاهي الإسلاميين في اسطنبول -بشكلٍ واضح- كفضاءات للعلاقات الاجتماعية البُرجوازية حيث يتشكَّلُ مُحيطٌ داخلي وَرِع يتمايزُ أيضًا عن فضاءات العامة؛ فالمطلوب فيها هو تقوى الجمهور، لكن يُتوَقَّعُ منه أيضًا أنْ يكون أكثر «رُقيًا» و«تطَوُّرًا». [1]

---

(1) Ugur Kömeçoglu, «New sociabilities : Islamic cafes in Istanbul», à paraître.

هذه، بالضبط، هي نفسُ فلسفة مطعم (دلروبا - Dilruba) في اسطنبول. هذا المطعمُ الفاخر، الَذي يُقدِّمُ نفسه فيَ إطارِ من الأصالة تُعبَّأُ فيه الرموزُ العُثمانية، كالديكورات القديمة والفرق الصوفيةً، يقومُ بشكلٍ واضحَ على استراتيجية نُخبَوية تسيرُ عكسَ الاتجاه الشعبي الذي تتميَّزُ به المقاهي/ المطاعم التي تستهدفُ الطبقات الوُسطى مثل (فاتَح ماسا كوروس - Fetih Masa Korus) السببُ طبعًا، كما يقولَ مالكُ المطعم دون أدنى تحفُّظ، هو أنَّه من الأفضل «ألا يتحول «دلروبا» إلى مكان يرتادهُ الوافدُونَ الجُدُدُ من الريِّف». [1]

يعكسُ إسلامُ السوق عُمقَ التفاوُت الاجتماعي الذي تستفيدُ منه البُرجوازياتُ المُتدينَّةُ، علىَ الأقل عبر التغافُل عنه أحيانًا. وليس مَثارًا للدهشة أنَّ يُصرِّحَ عضوٌ سابقٌ في جماعة الإخوانَ المسلمين، جَمَعَ ثروته في بُلدانَ الخليجِ، واصفًا حالة مصر «لا أظُنُّ أنَّ هناك مَشكلة اقتصادية في مصر. خلال زيارتي الأخيرة في الصيف الماضي لم أُصادف سوى الأغنياء الذين يملكون أراضي ويُنتجونَ الثروة وكُلُّهَم إخوانٌ لنا. أظنُّ أنَّ المشكلةَ تتعلَّقُ بذهنية وطريقة تفكير شبابَنا، إنَّهم يُريدُونَ من الحكومة أنْ تحُلّ مشاكلَهُم، بينما هم قابعونَ خلفَ مكاتبهم بلا فاعلية» [2]

يتعجَّبُ السيِّد مُسعد من أنَّ «الإسلامويين الجُدُدَ لا يتكلَّمُونَ أبدًا عن العدالة الاجتماعية وإعادة التوزيع (. . .) فمطالبُهُم تتلخَّصُ في أنْ يصبحوا أغنياء ليكونوا إسلاَميين جَيدين دونَ أنْ يُفكِّروا في نقيض مُحاجَجَتهم بالقول: إنَّ الإسلاميين الجيدين هم أولئك الذين يعملون من أجلِ العدالة الاَجتماعية وإعادة

(1) Interview au journal Cumhuriet, cité par C. Houston, art. cité.

(2) M. Mosaad, op. cit., p. 109.

التوزيع». [١] في فرنسا أيضًا، وفي مقال حادٍّ جدًا تجاه قياديي اتحاد المنظَّمات الإسلامية بفرنسا، يشجُبُ أحدُ مؤسِّسي حركات الشباب المسلم في سنوات الثمانينات في مدينة (ليون - Lyon)؛ تحوُّلَ الإسلامويين في فرنسا إلى أعيانٍ ووسطاء وانحرافهم نحو اتجاه يميني «مُحافظ، وعظيٍّ مُعبِّر عن نمط البُرجوازية الصغيرة»، ما قادهُم إلى «القبول الحتمي بالعولمة الليبرالية المُتطرِّفة التي لا يعونَ آليَّاتهَا في أحيانٍ كثيرة». [٢]

لاهوت النجاح

يتشكَّلُ -إذن- لاهوتُ نجاحٍ إسلامي بامتياز يعكسُ ترسيمًا أيديولوجيًا لحركة أسلمة بُرجوازية الطابَع، ويُدافعُ عن علاقات مُريحة مع مفاهيم الثروة والنقود. ويتوزَّعُ هذا اللاهوتُ على مجموع الفاعلِينَ المسؤولينَ عن تشجيع إسلام السوق، على رأس القائمة يقعُ دُعاةٌ عصريون وإسلامويون ناقمونَ. هكذا يتساءلُ (الأخ جيم)، في إندونيسيا: «من الذي يرفضُ أنْ يصبح مليونيرًا أو صاحب مليارات؟ من المُؤكَّد أنَّ الجميع يُريدُ أنْ يكونَ غنيًا . . . يُعلِّمُنَا الإسلام أنْ نكون أغنياء، كان رسول الله غنيًا، وكذلك كان صحابَتُه». [٣] يُستعَادُ، بقوة، نموذجُ النبي التاجر ويُستَقَى منه مخيال إسلام السوق: يشرحُ (الأخ جيم) ذلك قائلاً مرة أخرى: «لابُدَّ أنْ تتذكَّرُوا أنَّ الرسولَ ﷺ كانَ رجُلَ أعمال، بل أفضل رجُلِ أعمال». [٤] في مصر أيضًا، وفي مقابل الخطاب

---

(1) Ibid., p. 102.

(2) Yamin Makri, «Les nouveaux notables de la République. Bourget 2005: entre mutation et compromission», Oumma.com, 25 avril 2005,

(3) Cité par G. Feillard, art. cité, p. 113.

(4) www.time.com/time/asia/magazine/article/013673501021111138697700.html

الشعبي الذي يُدينُ الأثرياء الذين كونّوا ثرواتهم خلال مرحلة التراكُم في عهد الانفتاح، يُذَكِّرُ عمرو خالد بأنَّ الثروة هي وسيلةٌ للسُمُوِّ الديني: «أريدُ أنْ أكونَ غنيًا لأستخدمَ ثروتي في سبيلِ الله ولأعيشَ حياة كريمة»، وليكونَ نموذجًا يُحتذى أيضًا: «حتى ينظر إليَّ الناسُ ويقولوا انظروا هذا مُتدينٌ غني، وسوف يُحبُّونَ الله عبر ثروتي». (١)

ماذا يقولُ هؤلاءُ الدُعَاةُ لأتباعهم في النهاية؟ إنَّ المالَ ليسَ نَقيصَة، وأنَّ الثروة يُمكنُهَا أنْ تكون فاضلة شريطَةَ أنْ يكون صاحبها سَخيًا و «يدعو الناس إلى مائدة إفطار في رمضان». (٢) هذا أيضًا رأيُ أحد مُناصري عمرو خالد الذي يرى أنَّ: «الثروة هديةٌ من السماء»، فـ«المسلم الغنَي أحَبُّ الى الله لأنّه سوف يُنفقُ ثروتَهُ في سبيلِ الله وفي أعمال البر». يُصِرُّ (الأخ جيم) على فَكرة أنَّهُ «في الوَاقع، وعلى المستوى الفردي، يُمكنُ للمرءُ المشاركةُ بفاعلية أكبر في أعمال البر حينَ يكونُ غنيًا، و أنَّهُ من جهة ثانية، وعلى المستوى الجماعي، وحده التمَكُّنَ من المجال الاقتصادي كفيلٌ بأنْ يسمحَ للأمة، سواء على المستوى الوطني أو العالمي، بأن تُعيدَ اعتلاء المكانةَ التي تليقُ بها». (٣)

يذهبُ الخطابُ الرسمي للموصياد في الاتجاه نفسه، وهي جمعيةُ رجال الأعمال القريبة من حزب العدالة والتنمية التركي الذي يتزعَمُهُ رجب طيب

---

(١) مقولتان وَرَدَتَا في درسه الديني حول «الشباب والصيف».

(٢) من أجل تحليل أوسع لَلمُخيَلَة التي يُمثلُهَا عمرو خالد بوصفه ترسيمًا دينيًا لثقافة بُرجوازية جديدة مُتدينَة وكُوزمبوليتانية راجع مقالنا في دورية «سياسة افريقية»: «Mondaines spiritualités, Amr Khaled, shaykh branché de la jeunesse dorée cairote ,Politique« Africaine, novembre 2002.

(3) Cité par G. Feillard, art. cité, p. 113.

أردوغان، وهي تُمثِّلُ «البُرجوازية التركية الثانية» المُنافسَة للبُرجوازية اللائكية.[1] تُدافعُ هذه الجمعية عن فكرة أنَّ تراكُمَ الثروة مبدأ إسلامي بالأساس يدعو إليه القرآنُ الكريم[2]. تُثمِّنُ الثروةُ في منشورات الجمعية في أحيان كثيرة من خلال منطق التنافس مع الغرب حيث يعتبرُ (أرول يارار- Erol Yarar)، وهو أول رئيس للموصياد، أنَّه: «يجب علينا أنْ نُصبحَ أغنياء، يجبُ أنْ نَعملَ أكثرَ وأكثرَ لنُصبحَ أكثر غنى وقوة من العلمانيين».[3] أما مُؤسِّسُ فرع مدينة (قونيا - Konya) فيعتبرُ هو الآخر أنَّ الفكرة التي تقول إنَّ الإسلام يمنعُ الغنى هي فكرةٌ وضعهَا «أعداءُ الإسلام».[4] هنا أيضًا، تظهرُ المواجهة مع الغرب وقد غيَّرت وجهتَهَا؛ فيُصبحُ الصراعُ، بانتقاله من السياسي إلى الاقتصادي، منافسة يضبطُهَا السوق.

مخيال النجاح الاجتماعي ذاك، حيث يُصبحُ المال مجالاً لاستعادة الكبرياء وعلامةً على تحقُّقِ الاختيار الإلهي في آن واحد يفرضُ نفسهُ، حتى خارج إطار الخطاب الفكري، بوصفه الركيزة الأساسية في بنية تصوُّر إسلام السوق. فبعدَ أنْ كانَ رجالُ الأعمال الأتراك في الموصياد يتَّبعُونَ اتجاهًا إسلامويًا صارمًا، نراهمُ اليوم يدفعون بالأدلة الإسلامية للأخلاقِ البروتستانتية كهذه الأحاديث المنسوبة للرسول ﷺ التي لا يخطئها أي عارف بالكالڤينية: (كادَ الفقرُ أنْ يكونَ

(١) تأسَّسَت «الموصياد» سنة ١٩٩٠ بهدف مُقارَعَة رجال الأعمال الكماليين في أنقرة واسطنبول والذين ينتظمون في جمعية «التوسياد» منذُ عام ١٩٧١.

(2) Marie-Elisabeth Maigre, «L'émergence d'une éthique musulmane dans le monde des affaires turc: réflexions autour de l'évolution du Müsiad et des communautés religieuses», Religioscope, Études et analyses, n* 7, mai 2005.

(3) M.-E. Maigre, art. cité, p. 10.

(4) Ibid.

كُفرًا)[١] أو أيضًا «**مَا أَكَلَ الْعَبْدُ طَعَامًا أَحَبَّ إِلَى اللَّه مِنْ كَدِّ يَده**».[٢] و في صفوف شباب الإخوان المسلمينَ المصريين، تفرضُ قيَمُ الغنى والوجَاهَة والتباهي نفسَهَا بوضوح. هكذا يُعلنُ مهندس كانَ عضوًا سابقًا في الإخوانَ معروفٌ بشدَّة زُهده: «أريدُ أن أكونَ شخصًا مُهمًا، رجلٌ ذو نفوذ قوي، وفعّال. أريدُ أنْ يكونَ لدي مال.. مالٌ كثير.. مالٌ أتباهى به يجذبُ الأنظار. أريد أن أكون كريمًا تجاهَ كل المحيطين بي. المالُ هو القوة، وخاصةً مَظاهرُ القوة؛ الشقَّة والسيارة».[٣] علاوة على ذلك، وفي مجال السيارات التركي «يرى بعض رجال الأعمال أنَّ الحصول على سيارة هو أمرٌ صحيحٌ من الناحية الدينية لأنَّ هذا يُماثلُ امتلاكَ حصان جيِّد في عهد النَّبي».[٤]

في السياق نفسه، يطمحُ مدير شركة للتسويق تنصَّل من التزاماته الإسلاموية السابقة، إلى أنْ يكون مثل «عثمان بن عفَّان أو عبدَ الرحمن بن عوف»، «لقد كانوا

(١) بحثنا عن تخريجه ولم نجد له أصلاً. أما الحديثُ الذي يليه فهو حديثٌ مرفوعٌ ورد ذكره في تاريخ دمشق لابن عساكر. (الناشر)

(2) Sennur özdemir, Religious and Socio-Economic Transformation of Turkey: The Case of the M?S_AD (The Independent Industrialists and Businessmen's Association), METU, 2001, chapitre III, note 110.

(3) M. Mosaad, op. cit., pp. 99-100.

(4) S. özdemir, op. cit., p 150.

والتشابُهُ بين هذا المثال ومثالُ الواعظ الأمريكي الذي أعلَنَ يقول، في حالة من التأويل التاريخي تفوقُ الخيال: «هل تعلَمون؛ المسيح وتلاميذه لم يركبوا سيارات الكاديلاكَ لأنها لم تكَن متوفرة في ذلك الوقت لكن المسيح ركب على ظهر حمار وهو ما يُماثلُ الكاديلاك في ذلك الوقت، أي أفضل وسيلة نقل آنذاك. راجع:

«Were Jesus And The Disciples Rich?», http://www.myfortress.org/ WasJesusRich.html.

أغنياء ولا أذكر شيئًا عن أدوار سياسية لعبُوهَا؛ لكن أهميتهم ترجع أكثر إلى دورهم الاجتماعي والمالي. أريدُ الآن أنْ أكونَ رجلَ أعمال مُهمٍّ وذا ثروة مهولة. أريدُ التأثير في المجتمع بفضل هذه الثروة، وتلك المكانة»[1]، ويستطردُ مُضيفًا هذه النصيحة الحكيمة: «هل تظن أنَّهم سيستَمعُونَ إليك لأنَّكَ قرأتَ هذا الكتابَ أو ذاك؟ يجب أنْ تُظهر علامات النفوذ؛ سيارَتُك، اهتمامك بمظهرك، ومداخيلك (. . .) الناس لا تَستمعُ إلا للأقوياء. أفضى إليَّ أحدُ الإخوة ذات مرة أنَّ الأمر الأكثر أهمية هو وظيفتك ومداخيلُك. بعد ذلك تأتي الأشياء الأخرى»[2].

نفسُ نبرة الكفاح من أجل النجاح تُعزَفُ في الغرب أيضًا. في مواجهة الصورة النمطية عن الفاشل الذي يسكُنُ الضواحي، فإنَّ المسلم الجيِّدَ الجديدَ الآن هوَ رجلُ الأعمال الفعَّالَ الذي يُقدِّمُ منتجات نوعية، وبالتالي غالية الثمن، المندمجُ اجتماعيًا والذي قطع صلاته بنموذج المهاجر الغريب المرتبط ببلاده: «لدي محل للإعلام الآلي في مدينة «كاربنتراس - Carpentras» يُفصح أحدُ تجَّار المنطقة والذي يوشك أن يُنجزَ «هجرته» إلى ماليزيا- أنا الوكيل الحصري لكل منتجات (لوريال - l'Oréal) في الجزائر و أنغولا. أنا طيَّارٌ وأنا من الضواحي. لذلك لابد من التوقُّف عن استحضار هذه الصور السلبية. لدي زوجةٌ نمساوية وأولادٌ ذوو بشرة بيضاءَ وعيون زرقاء. نحن داخل العولمة! نحن في الصفوف الأولى!».

وفي تركيا، يُلاحظُ عضوٌ في الموصياد أنَّ «الإسلامَ أصبح دين الفقراء والأميين بينما افتُرضَ منذُ زمن طويل أنَّ الأغنياءَ والمُتعلِّمينَ لا علاقة لهم بالأديان. هذه الوضعيةَ تتغيَّرُ الآنَ»[3] بالفعل، فعلى قاعدة لاهوت التحرير الإسلامي

(1) M. Mosaad, op. cit., p. 100.

(2) Ibid.

(3) S.özdemir, op. cit., p.1.

والتمايُز البُرجوازي تتشكَّلُ إصلاحيةٌ جديدةٌ تتخلَّى عن المؤسَّسَات لصالحِ الذهنيَّاتَ، وتستبدلُ الكفاح السياسي بحربٍ ثقافية تستند إلى قيمِ المؤسَّسَةِ.

القطع مع الذهنيةِ الاستسلامية

بالنسبة لمبدأ الفردانية ذي الطبيعة البُرجوازية ليس هناكَ ما هو أسوءُ من فكرة عجزِ المرء عن التحكُّم في مصيره، العجز المؤصَّلُ دينيًا، والمؤيَّدُ بسياسات دولة الرفاه. لابد إذن من وضع حدٍّ لذهنية المواطن الاتكالي الذي أعمَته أيضًا وعودُ الدولة الاشتراكية، والبدء أولاً بالقضاء على السند الديني لهذه الذهنية؛ مبدأ الجبرية؛ العقبةُ الأولى في طريق نشر التَديُّن النشيطَ الذي يحلُمُ به أنصارُ إسلامِ السوق.

من هنا يأتي تبريرُ أهمية التصميم والثقة بالنفس داخلَ خطاب إسلام السوق، بهدف «تحرير قوة الفرد والقطع مع وهمَ المؤسسات» سواءً كانَت دولاً أو حركات إسلَامية، تمَامًا مثلمَا يتمنَّى المديرُ الإداري في موقع إسلام أون لاين. لقد آن الأوَانُ إذن للمبادرة إذ «لا مستحيل لمن يروم النجاح»، يُعلنُ عمرو خالد في برنامجه «صناعة الحياة»، ويضيف: «يجب أنْ تحلُمَ بأنَّك من أكبر أصحاب الشركات، لكي تكون مسلمًا. يجبُ أنْ تُصبحَ ناجحًا لأنَّه ليس هنَاك مسلمٌ حقيقي يعرفُ الفشل». في تركيا، تضعُ الموصياد على رأس أولوياتهَا إصلاح مُعتقدات الإسلام الشعبي في الأناضول، وهي أكثر المناطقَ التي تتَجذَّرُ فيها الموصياد. يَتَعَلَّق الأمرُ بتغيير الفلسفة التقليدية التي تقرنُ الفضَيلة بذهنية الزُهد المُتعلِّقَة بمقولة «بير لقمة بير حركة» «bir lokma bir hirka» (لقمةَ ولباس).[1] يتأسَّفُ رجلُ أعمال تركي فيُقرُّ: «صحيحٌ أنَّ الأجيالَ السابقة كانت تكتفي

(1) Ibid., pp. 97-98.

بالقليل وكانوا يعتقدون أنَّ من الإسلام ألا ينشُد المرء الربح الأكبر. لقد كانوا أيضًا يتوقَّفُونَ عن العمل في سن مُعيَّنَة ظنًا منهم أنَّه قد حان الوقت ليكرِّسُوا ما تبقَّى من أعمارهم للصلاة. قيمَةُ المسْلم اليوم في أنْ يعملَ بجهد ويربح قدرَ الإمكان. وربما سيُنفقُ هذه الأموال في أَبوابِ الخير (. . .) لأنَّ هذا هو الذي يُريدُهُ اللَّه». [1]

وعلى طريقة الكالڤينيين، الذين وصَفَهُم ماكس ڤيبر، يؤكِّدُ هذا الإسلاموي التحديثي الإندونيسي ضرورةَ الاعتماد على تعاليم الإسلام من أجل تطوير «روح» قادرة على استيعاب فكرة المؤسَّسَة»[2]، لينضمّ بذلك إلى النظريات الثقافية حولَ التنمية التي قُدِّمَت بشأن القيم الأسيوية كما أنعشهَا مهاتير محمد بقوة في ماليزيا. أو كما يفعل السيدُ فوزي سقَّالي في المغرب، وهو الناطق الرسمي لسيدي حمزة، شيخ الزاوية البودشيشية؛ فمثال الأخلاقية البروتستانتية في أوروبا، وحركة «الزن» وذهنية الساموراي اليابانيين، تدفعه للدعوة إلى تشَجيع التصوُّف الذي يعتبرُهُ قوة روحية قادرة على تنشيط الاقتصادَ المغربي، تمامًا مثل سمحتَ أخلاقيات «الفُتُوَّة» لدى الحرفيِّين الذين كانوا يتصفون بمعاني التضحية بدلاً من البحث عن الثروة، بنموِّ الحضارة المغربية في القرون الوسطى. [3] ويمضي المثقَّفُ الصوفي رشيد بن رُشد بعيدًا في هذا فيتناولُ مفهومَ البركة، ليس كنعمة من الله، ولكن كمفهوم ثقافي قادر على ضمان، أو، على الأقَل، السماح بتحقيق الانطلاقة الاقتصادية بفضل نقاط

(1) Ibid., p. 138.

(2) Nurcholish Madjid cité par G. Feillard, art. cité, p. 104.

(3) Cité par Ben Rochd (Er Rachid), La baraka au service de l'entreprise, Casablanca, Déchra, 1999, p. 91.

التشابُه بينها وبين روح الرأسمالية. تتضمَّنُ البركة، من وجهة نظره، معانى «الاستمرار» و«التفكير الرصين» و«المردُود من العمل»، وتصبحُ في نهاية المطاف «قيمة روحية تتحول إلى رأسمال غير رسمي وطاقة إنتاجية. وإذا ما اجتمعت مع حدٍّ أدنى من الإمكانات الماديَّة، فيمكنُهَا إذ ذاك أنْ تتحول إلى نجاحٍ اقتصادي» .(١)

وضعُ الدينِ في خدمة التنمية هو أيضًا طُمُوحُ عمرو خالد المتواجد في (برمنغهام - Birmingham) يعلنَ هذا الثقافوي الذي يعرف جيدًا أطروحة «القيم الأسيوية»، إعجابه وحماسه للنموذج الياباني لأنَّه استطاع الدمج بين «القيم الأخلاقية للعمل» مثل الجدية واقتصاد الوقت والانضباط، ليس فقط بفضلِ تعاليم الديانة البوذية، ولكن أيضًا لأنَّه لم يتردَّد في استعارة علومه من «العدوِ الأمريكي». لكن عَمرو خالد يعرفُ أنَّ هذه الروح لن يتم تمريرهَا في الوعي الإسلامي طالما لم يتم تحريرُهَا من النَقيصة الذي ينفرُ منها إسلامُ السوق بشدة؛ الخضوع. ذلك أنَّ ما يُسمِّيه «السلبية»، ولَيس الامبَريالية الثقافية الغربيةَ أو المؤامرة الصهيونية هي التي تقعُ فَي قلب أسباب الانحطاط في العالمِ العربي. السلبية التي يُلخِّصُهَا في مثال الشابِّ المُكبَّل الذي يستحضرُهُ بتفاصيلِ دقيقة في مُقدِّمَة برنامجه (صناعة الحياَة): «هذا الشاَب، التعيسُ وَالمكتئب، الجالسٌ في غرفة صَغيرة مليئَة بخيوط العنكبوت. بالقُرب منه كرسي عليه سجادةُ صلاة مُهمَلَّة، وعلَى المكتَب مُصحَفٌ يعلُوهُ الغُبار. بينَما خارج الغرفة، يوجد النور. وعندما قُلنَا لهذا الشاَبِّ لماذا لا تخرج من هذه الغرفة لتتمتَّعَ بالنور، أجاب أنَّ

(1) Ibid., p. 81.

غني عن القول أن المؤلِّف هنا يعيد بناء مفهومه بعيدا عن المعاني التقليدية للبركة التي عادة ما يتم النظر إليها كعلامة على الحظ السعيد. (المترجم)

هذا مستحيل. وعندما أثبتنا له العكس، حاول أنْ يتحرَّكَ وُقوفًا لكنه لم يستطع. لقد شعر أنَّه مُكبَّل. يدُه اليسرى كانت مُكبَّلة بسلبيَّته، ويده اليمنى بخموله. يُقيِّدُ الجهلُ عنقه، ويُقيِّدُ غياب الهدف في الحياة قدمَه». [1] فالسلبية كما يراها مثقَّفٌ مصري آخر، هي النقيصةُ الكبرى: «نفتقرُ، على المستوى الفردي في العالمِ الإسلامي، إلى القدرة على الحلم، والطموح والنجاح»، ويُشجِّعُ في واحدةَ من مقالاته على ضرورة الحُلُمُ بالأشياء العظيمة وتحقيقهَا، والسعي نحو الارتقاء الاجتماعي والمهني: «ما الذي يمنُعكَ من الانطلاقَ في مشروعٍ جديد؟ ما الذي يمنعك من إستكمال دراساتك العُليا، أو التدريب على عملٍ جَديد. . . كُنْ ممن يصنَعونَ الأحداثَ، لا ممنَ يخضعون لها». [2] يدعو عمروٌ خالد مستمعيه في «درس عن الصبر» إلى تثمين هذا المبدأ الإسلامي عبر رؤية أكثر اتِّسَاعًا: «لَا يجب أنْ يتَعلَّق الصبرُ فقط بتطبيق الواجبات الدينية، يجبُ أيضًا أنْ يتَعلَّق بالنشاطات الإنتاجية. . . الصبر لا يعني الخمول ولكنه يعني المُثابَرة في بذل الجهد». و يواصلُ بالمنطق نفسه حين يدعو إلى استخدامٍ فعَّال للوقت، ويدخل في حربٍ طويلةَ ضد اللهو والإفراط في النوم.

يقوم هدف الطموح الإصلاحي الذي يتضمَّنُه إسلامُ السوق -إذن- على تنمية تديُّن تعهُّدي ونشيط لَم تستطع السلفية نفسها أنْ تتحاشاه. [3] هذا الإصلاح لَم يكنً، رغم ذلك، الهدف الأولي للمتعهِّدين، الإسلامويون السابقون ممّن تحولوا إلى عالم الأعمال ووجدوا في «المنجمنت» الأدوات الكفيلة بقيادة المعركة على الجبهة الجَديدة التي تتضمَّنُهَا فكرة «الأخلاقيَّات الإسلامية للعمل»، إذا ما استعرنا

(١) ورَدَت كإحدى مداخلاته في الحلقة الأولى من برنامَجه (صناعة الحياة).

(٢) أحمد محمد، «رأيت حُلُمًا، أصبحَ هدفًا»، على موقَع إسلام أون لاين، ١٤ مارس ٢٠٠١.

(٣) تبرزُ هذه الأمثلة في حالة جريدة البيان ذات التوجّه السلفي حين يتم التطرُّقُ الى مواضيع مثل «تشييد الروح» و«اكتشافَ الطاقات» و«كيف تَنمي تعبيرك»

تعبير الإصلاحيين التحديثيين الإندونيسيين. هذه المعركة ناتجةٌ عن الأسلحة المفاهيمية الجديدة التي حصل عليها المتعهِّدُونَ الإسلامويون؛ المعرفة الإداريةَ وتحوُّلها الجَماهيري والفرداني عبر أدبيات تحقيق الذات. ستكتشف الاتجاهات الثقافَية الإسلامية الثلاثة (العالم العربي والعالم التركي وجنوب شرق آسيا)، المساق الإدارين بحسب خصوصية كل منطقة ودون أن يكون بينها أي تنسيق. وخلال بضع سنوات فقط، فرض هذا الأخير نفسه باعتباره يوتوبيا بديلة. اليوم، ومن جاكرتا إلى القاهرة مرورا بالخليج، من الإصلاحي التحديثي إلى «الإسلاموي الناقم» وصولاً الى تخوم بعض السلفيين، تُبذل الجهود لوضع الديني في انسجامٍ مع نظريات «المنجمنت» وبناء الذات. تلك النظريات التي باتت تستهدف، أكثر فأكثر، الذوات والمُعتقدات والقيَم.

الطوبيا الإدارية الجديدة

بدأ كل شيء في العالم العربي في أوائل الثمانينات عندما انتقل عددٌ من الإسلامويين العراقيين والكويتيين والفلسطينيين لمتابعة دراساتهم في الولايات المتحدة الأمريكية، من بينهم الداعية الكويتي طارق السَويدان وَ محمد أحمد الراشد الذي يُعتبر اليوم أحَدَ أهم مُفكّري الحركة الإسلامية[1]، العراقيّان المقيمان في الكويت هشام الطالب ومحمد التكريتي ثم نجيب الرفاعي وعلاءَ الحمَّاديَ في الإمارات. لقد عاد هؤلاء في أوائل التسعينيات مُحمَّلينَ بالفكر الإداري المنتشر بقوة في كليّات الاقتصاد الأمريكية. وتزامنت عودتهم مع فترة ما بعد حرب الخليج، بعد تحرير الكويت. وهي الفترة التي طُردَ فيها العراقيون والفلسطينيون أيضًا من الكويت بسبب موقف ياسر عرفاتَ المُساند للعراق. ووجد الإسلامويون ملجأً في الأردن وبدءوا محاولاتهم لوضع التَعَليم الجديد

(١) ومن كتاباته أيضا: المنطلق، المسار، صناعة الحياة.

الذي حصَّلُوهُ في خدمة القضية؛ مُضاعفة فاعلية حركة تنظيماتهم من خلال تحديث الثقافة الإداريةَ التي اعتبروا أنَّها لا تزال فقيرة تقتصر على المسائل اللوجستية فقط (كالتحضير لانتخابات أو تنظيم عُطَل نهاية الأسبوع). لقد شكَّل هذا التوجُّه هدف الكتاب الذي يمكنُ اعتباره منفستو «المنجمنت» الإسلامي؛ كتابُ «صناعة الحياة» لمحمد أحمد الراشد الذي كتَبَهُ ونشره عام ١٩٩٢ [١]. وفيه طَرَحَ الكاتب طموحه في بناء تصور جديد لتكوين كوادر الحركة. في نفس هذا الاتجاه، وبعده بوقتٍ قصيرٍ نشر هشام الطالِّب كتابه «دليلَ التكوين القيادي».

ومن الأردن إلى مصر، حُوكي الأمر سريعًا. قمعُ الشرطة للإخوان المسلمين والقوانين الاستثنائية التي صدرت بين عامي ١٩٩٥ و ١٩٩٧ قَوَّضَت مشروعهم السياسي بشكلٍ كبير. لقد وصلت أجندة «المنجمنت» في اللحظة المناسبة لتُوَفِّرَ مسَاقا أيديولوجيًّا يتمتَّعُ بطابعٍ غير تصادمي في سياق اتَّسم بتراجُعِ إمكانية الحصول على السلطة. وفي هذا السياقَ سيتِّمُ اكتشاف المنتجاَت الرئيسية التي ستسُدُّ الفجوة بين الالتزام الإسلاموي والفَكر الإداري. فقد أسَهَمَ كتاب الشيخ يوسف القرضاوي «العبادات في الإسلام»، كتمهيد، في بلورة تصورٌ عن التديُّن لا يرتبطُ فقط باحترامِ الواجبات الدينية التقليدية والانضباط داخلَ الحركَة، بل يتضَمَّنُ أيضًا فكرة الالتزَام الايجابيَ للفردَ داخل المَجتمع: «الجهاد وعمل الدعوة كانت تمثل الطريق إلى الله بالنسبة لنا. نحن الآن نكتشف شيئًا جديدًا هو التفوق، والجودة، والتنمية»، يتذكَّر أحمد محمد. أما بالنسبة لمحمد عبد الجواد، الإخواني السابق الذي يعتنق فكر «المنجمنت» دون قيد أو شرط وكرَّس له أكثر من ثلاثين كتابًا، فإنَّ كتاب «الوقت في حياة المسلم» للقرضاوي، هو الذي وجهَّهُ نحو هذا المساق الجديد؛ الفكر الإداري. وسيكون الشيخ محمد الغزالي؛ الداعية الكبير الذي

(١) سيستعيد عمرو خالد نفس المصطلح، عشر سنوات بعد ذلك، في البرنامج الذي سيحمل العنوان نفسه.

يكتبُ في الكليَّات والمُصنَّفُ عادة في خانة المعتدلين، أول من سيقوم بربط المبادئ الإسلامية بأدبيات الإدارة. يتحدَّث الغزالي في كتابه «جدِّد حياتك»، وهو أهم كتبه الصادرة في بداية الثمانينيات، عن كتابين حول تحقيق الذات لصاحبهما «دايل كارنيجي- Dale Carnegie» الذي يُعدُّ أحد أعمدة التفكير حول التمكين الذاتي وبناء المهارات. وبواسطة كتب الشيخ الغزالي، تمكَّن فكر «كارنيجي» من الوصول إلى إمامين يعيشان في دلتا النيل؛ اعتمد أحدهما على فتاوى الأخير للدفاع عن مجموعة موسيقية صغيرة في مواجهة سلفيين، وكلاهما يُشايِع المفكر الأمريكي الذي يساعدهما على تنظيم دروسهما الدعوية.

من المؤكد أنَّ هذه الكتب الأعمدة لم تكن غنية فعلاً بالتفاصيل، لكنها جاءت في سياق كان قد أصبح فيه الطريق مُمهَّدًا لتأخذ الأدبيات الأمريكية حول التحقُّق الذاتي مكانها. خلال هذه الفترة أيضًا، عُرِفَ كتاب La Dianetique[1] كأول كتاب استطاع الربط بين الإدارة - كمعرفة دنيوية- وبين خطاب ذو مرجعية دينية بقدرٍ من النجاح. لكن الترجمة العربية للكتاب الأكثر مبيعًا «العادات السبع لأكثر الناسِ فعالية»- The seven habits of highly effective people لمؤلِّفه «ستيفن كوفي» Stephen Covey كانت قد حقَّقَت نجاحًا حماسيًا وسط الإسلاميين

(١) لمؤلفه «رون هيبورد» «Ron Hubbord» الذي نشر عام ١٩٥٠ وحقق رواجًا وقتها. يتحدث الكتاب كما يلوح من عنوانه عن القدرات الفكرية والمعنوية مثل الفهم والعقلانية والتواصل وتأثيرها على الصحة الروحية والجسدية. وتصف مقدمة الكتاب مضمونه بأنه علم جديد حول القدرات العقلية يوازي في قوانينه قوانين العلم الطبيعي. أصبح الكتاب الأكثر مبيعًا في الولايات المتحدة الأمريكية لينتشر لاحقًا في أكثر من مائة وخمسين دولة ويُترجَم إلى خمسين لغة. ويقدِّم الكتاب الذي يجمع بين الفلسفة وعلم النفس والدين توليفة علاجية تهدف إلى رفع قدرة الفرد على تحسين وضعه وعلاقته بمحيطه وتنمية قوته الروحية وإرادته الذاتية في التغيير. تحول الكتاب إلى ما يشبه «الدين الطبيعي - la religion de Scientologie» لدى ما عَرِف بكنيسة الحكمة، وهي طائفة دينية تعلن أنها تقوم على تعاليم «رون هيبورد». (المترجم).

الشباب في التسعينات[1] لدرجة أنَّ أحدهم قال بعجبٍ بعد أنْ فرغ من قراءته: «إنَّ هذا يشبه ما يقوله القرآن مع قربه لأفهام الناس».

بموازاة ذلك، وفي سنوات الثمانينات، كانت هناك أربع أو خمس شركات - فقط- مملوكة لرجال سياسة معروفين كانت تتحدَّثُ عن «المنجمنت» في مصر. إلى جانبها كان قد ظهر مكتب صغير هو شركة الأمة، المعروف بشركة «سلسبيل» التي طورت أول برنامج حاسوب إسلامي، وهو برنامج لقراءة القران الكريم صُنع في أيرلندا. «سلسبيل» كانت مملوكة للقيادي الإخواني خيرت الشاطر؛ أحد الأعضاء الفاعلين في مكتب إرشاد جماعة الإخوان المسلمين. استغَّل خيرت الشاطر، الذي كان رجل أعمال استثنائي، وصاحب رؤية كما يصفه أحد مساعديه، الفرصة السانحة، وبدأ يُقدِّم دُروسًا تكوينية في «المنجمنت». كوَّن مركزه، في فترة وجيزة، مائتي شخص توزَّعوا فيما بعد بين مصر ودول الخليج حيث نشروا الفكر الجديد في صفوف الحركة الإسلامية. «كان هذا تحوُّلاً كبيراً»، يقول أحد الموظفين السابقين في المركز بشأن الفترة التي قضاها في المملكة السعودية حيث عمل كمستشار في «المنجمنت» بينما لم يزد، قبل سنوات قليلة عن كونه مساعدًا بسيطًا في مكتب «سلسبيل»: «أدركت حجم التغيير الذي حدث خارج مصر وحالة التأخُّر التي كنا نعاني منها، نحن، الحركة الإسلامية في مصر». بدأ «المنجمنت» في توفير فرص جديدة لتكوين جديد، وابتداءً من عام ١٩٩٥ تضاعفت مراكز «المنجمنت» في مصر[2]، افتتحها جيل من الشباب ممن ابتعدوا عن خطاب الحركة الإسلامية، وهم شبابٌ تخرَّجوا غالبًا من أكاديمية السادات للعلوم الإدارية أو قسم العلوم الإنسانية في كلية التجارة. لقد كانوا علاوة على ذلك مُولعين بالانترنت الذي يسَّر لهم الحصول على المعرفة الجديدة.

(١) صدرت الطبعة الإنجليزية الأولى من كتاب ستيفن كوفي عام ١٩٨٩. (الناشر)

(٢) لا سيَّما مركز المستشار، مركز المستقبل، مركز آفاق المستقبل، مركز نماء، مركز مهارات.

عَرف المساق الإداري بعد ذلك انعطافة ما بعد نضالية تمامًا (أو ما بعد حداثية)؛ فمن ناحية، تمَّت أسلمة أشكاله (مع بقاء المحتوى التدريسي أمريكي الطابع)، ومن جهة ثانية ابتعد عن الطابع الجماعي (إدارات ومنظمات) ليُركز على الفرد والتحقُّق الذاتي. أُعيد مثلاً نشر كتاب هشام الطالب «دليل التدريب القيادي» تحت عنوانٍ جديد هو «دليل التنمية البشرية». ستتشابك هذه المفاهيم الأساسية بشكلٍ يخلو من التصادُم؛ الأسلمة (التي تعني إعادة قراءة المرجعية الدينية لمفهومٍ تكوّن أساسًا في سياق خارج عنها) والعولمة (التي تعني الانفتاح على مساقٍ معرفي يحمل تصوّرات من سياق مُغاير) والتنصُّلُ من السياسة (أي الانتقال منَ التركيز على الجماعات إلى الاهتمام بالفَرد).

بهذه الطريقة، وبعد أنْ كان تفكير من سيُلقَّبُ منذ الآن بـ«الشيخ محمد أحمد الراشد» قد بدأ من مفاهيم التنظيم والمنظمات، سينشر بين أعوام ١٩٩٥ و١٩٩٧ سلسلة كُتيِّبات عنونَها بـ«رسائل العين» تقدِّم محتوى هجينًا يتقاطع فيه علم النفس مع الإدارةَ والتَسيير إلى جانب خطاب أخلاقي. وعلى منوال الدروس التي يُقدِّمُها الداعية البروتستانتي الأمريكي (نورمان بيرل – Norman Pearle)، والتي يُدافع فيها عن فكرة أن الدين هو الوسيلة الفعَّالة للوصول إلى ثقافة النجاح والانجاز الذاتي، سينشر الراشد فيما بعد كتابًا حول التفكير الايجابي بعُنوان أكثر تحفُّظًا: «الايجابية». يتحول الرضا الروحي والسعي نحو السعادة، إلى مثاليات جديدة. ولا يُخفي «أحمد محمد» إعجابه بكتب الراشد: «إنه يقول لك أشياءً غريبة بالنسبة للحركة الإسلامية، إنه يقترح عليك الذهاب لرؤية فيلم معين، أن تضع برنامجًا ما أو تذهب إلى السينما». وبالنسبة لأحد زملائه، وهو أيضًا إخواني سابق، فإنَّ كتب الراشد تُوحي إليه وتُلهمُه: «كان يشرح لك الحياة بشكل سهل، خارج نطاق الشريعة وخارج السياسَة. إنَّ هذا يُخرجك من الأفق المحدود

للفكر الإسلامي؛ من نموذج الجهاد والقتال الذي تدور حوله كتب القيادة والتي تصرعلى أنَّ كل ما هو جيد هو بالضرورة إسلامي».

يعترف «أحمد محمد» أنه، وبشكل متعاظم، «بدأ تيارٌ ما يتمايز عن الحركة الإسلامية دون أن تظهر له قيادة أو مطالب». ولم يمضِ وقت قصير حتى بدأ هذا الأخير في الابتعاد تدريجيًا عن الإخوان المسلمينَ ككُلٍّ الذين تبنُّوا الفكر الإداري وأقحموه داخل مصر. إنه «يُفضل التفكير بشكل فرداني والعودة إلى الوضع الإنساني، إلى تنمية الفرد». وفي سياق هذا المنطق الفرداني الجديد ظهر مع نهاية التسعينيات نوعٌ جديد من الأدبيات؛ كراسة التحقُّق الذاتي، وهي كراسة موجَّهةٌ إلى الناس العاديين في حياتهم اليومية. لقد اختفَت الحدود بين فكر «المنجمنت»، وعلم النفس الجماهيري ومشروع البناء الذاتي.

في جميع أنحاء العالم الإسلامي، وفي بضع سنوات، استطاعت أدبيات البناء الذاتي والمعرفة الإدارية أن تفرض نفسها باعتبارها أفضل وسيلة لإقامة تديُّن نشيط يقطع مع فكرة الاستسلام للحتميات. هكذا انتقلت المعرفة الإدارية هكذاً عبر شكلٍ من الدعوة التي تقترب أكثر من فكرة التدريب منها إلى التعليم أو اللاهوت. يُخصِّصُ «عمرو خالد» لهذا مساحة مهمة من نشاطاته منذ برنامجه الافتتاحي «حتى يُغيِّروا ما بأنفسهم»[1]: «حدِّد أهدافك في الحياة»، «التفكير الايجابي»، «قيمة الوقت»، «الجدية وعدم العبث».

في دول الخليج العربي، طارق السويدان هو أفضل من يُمثِّلُ نموذج الداعية الذي يُجسِّدُ هذه الرغبة في الجمع بين الدعوة وبين إصلاح الذات بالاعتماد على

(١) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية ٢. وهذا يشبه ما هو موجود في التراث المسيحي: «ساعد نفسك تساعدك السماء».

أدبيات التحقُّق الذاتي الأمريكية. تحول طارق السويدان، الذي عمل كمهندس بترول، مبكراً نحو موضوع التحقُّق الذاتي وحصل على شهادة دكتوراه في «المنجمنت» من الولايات المتحدة الأمريكية كما احتفظ بعلاقات اتصال متينة بالأب العالمي لهذا المساق، «ستيفن كوفي- Stephen Covey» إثر عودته إلى وطنه في الخليج، شَغَلَ بسرعة عدة مناصب في رئاسة إدارة عدد من الشركات المتخصِّصَة في الموارد البشرية و«المنجمنت». و نَشَرَ في الوقت ذاته، عدداً من الأشرطة حول حياة الرسل كما دخل ميدان الدعوة. وفي حين كان يُضاعف دروسه في «المنجمنت» في عدد من المؤسَّسَات التي عملَ بها، ضاعف حضوره في البرامج الإذاعية والتلفزيونية لعرض أفكار«ستيفن كوفي» من «وجهة نظر إسلامية» بشكل يبدو فيه كالتقاء للفكر الإداري بالفكر الإسلامي، كما يقول أحدُ مُناصريه. تتناول كتبه موضوع «خلاصة الإيمان في الإسلام» حيناً، كما تُدرِّسُ كيف يتم تحقيق «النجاح في الحياة» حيناً آخر. سيتنَّقَل طارق السويدان بين برامج إذاعية على نفس المنوال؛ فبرنامجه الكلاسيكي «قَصَصُ الأنبياء» على محطَّة القرآن الكريم لم يكن يمثل أهمية برنامجه «دعوة للنجاح في تنمية العلاقات الشخصية»، وهي حوالي ثلاثين[1] حلقة بُثَّت في الإذاعة الكويتية. على نفس المنوال يمكن الحديث عن موقعه في عدد من البرامج التلفزيونية حيث تنقَّلَ عبر العديد من المحطَّات الفضائية ليتأرجح بين برامج «أسرار الحج» و«صناعة النجاح» على محطَّة إقرأ، وبين «فن التفوق» على تلفزيون قطر.

وفي مصر، بعد حالة التعثُّر التي حدثت في البداية، انطلقت دور النشر

(١) يذكر الموقع الشخصي للدكتور طارق السويدان أنَّها ٥٥ حلقة. (الناشر)
http://www.suwaidan.com/node/6516

التابعة للإسلاميين كدار البشير ودار النشر والتوزيع الإسلامية في المجال بحماس؛ الكتب، والكراسات التعليمية، والأشرطة السمعية، وأقراص الفيديو وكل الوسائط الإعلامية المتوفرة استُخدمَت من أجل تحقيق هذا الهدف. ودخل السوق بسرعة مرحلة التخصُّص والتنوُّع باعتبار أن «هناك ما يكفي من المتخصصِّين في الشريعة». اختار أحد الدُّعاة الشباب المستقلين والمسئول عن دروس التَكوين في «المنجمنت»، أن يتخصَّص في موضوع العائلة.[1] أما «أحمد محمد»، الخبير في «المنجمنت» حاليًا، فهو يُفضِّلُ التركيز على عالم المؤسَّسَة[2]، بينما يُحافظ «محمد عبد الجواد» على توجُّه عام وفي نفس الوقت بدأ بالاهتمام بعالم الأطفال.[3] بعد العثرات التي واجهها في البداية، انتقل المساق الإداري إلى مرحلة تجسيد النجاح إلى درجة أن دور النشر الإسلامية شرعت في إعادة طبع الكتب الأولى التي سبق نشرها بل وتقديم عروض للكتابة في مواضيع جديدة يراها المختصُون مرتبطة بالمجال. الإصدارات الأولى هي الآن قيد إعادة النشر فعلاً.

تميل نظريات وأدبيات التحقُّق الذاتي في جنوب شرق آسيا أيضًا إلى فرض نفسها كيوتوبيا بديلة للخطاب الإسلاموي الكلاسيكي.[4] رغم ذلك، فإذا كان

---

(١) المقصود هنا هو بأكرم رضا، وقد نُشرَ له أيضًا «بناء جسور التفاهم في الحياة الزوجية»، «بيوت بلا ديون»، «نحو أسرة سعيدة». وتُغطِّي أشرطته المواضيع المتعلقة بالخطوبة أو أمور الزواج.

(٢) للاستزادة يمكن الرجوع الى مجموعة مقالات « معًا نُنمِّي أنفسنا» على موقع إسلام أون لاين.

(٣) مؤلِّفٌ للعديد من الأقراص المدمجة التي تعرض لمبادئ التفكير الايجابي وتحقيق الذات. وقد نُشر له أيضًا: «تنظيم الذات» (طنطا: دار البشير، ٢٠٠٠) وأيضا: «أسرار التميُّز الإداري والمَهاري في حياة الرسول» (طنطا: دار البشير، ٢٠٠٢).

(٤) لفهم التزامن الذي يُميِّزُ هذه الديناميكيات يُمكن المقارنة بين مقال ج. فويار الذي سبق ذكره وبين مقالنا سابق الذكر أيضًا.

النتاج النهائي قريبًا من الثقافة الإدارية الجديدة للإسلامويين السابقين العرب، فإن ديناميكيات استعادتها ستكون مختلفة. يُعزى نجاح «المنجمنت» الإسلامي في جنوب شرق آسيا وخاصة في الأرخبيل الإندونيسي، إلى تحوله لأداة موضوعية في خدمة طبقة التجّار المسلمين في نزاعها القديم المُتجدِّد مع الأقلية الصينية.[1] في الواقع، تفرض هذه الأقلية نفسها كقوة اقتصاديةَ كبرى منذ العهد الاستعماري، موقع ازداد قوة في سنوات الخمسينيات بفضل تمكُّن هذه الأقلية من فرض نفسها في إدارة الشركات الأجنبية التي أُمِّمَت آنَذاك واستفادتها الكبيرة من إصلاحات سنوات الثمانينيات عندما كانت إندونيسيا تنتقل نحوَ اقتصاد موجه للتصدير.

لكن الإصلاحات الاقتصادية شكَّلت أيضًا، في الوقت نفسه، حافزًا لتطور طبقة وسطى محلية (مسلمة) في اللحظة التي تحالف فيها «سوهارتو» مع القوى الإسلامية التحديثية لمحاصرة حالة المعارضة التي لاحت داخل القوات المسلحة وبعض المطالب المتعلقة بالديمقراطية. لقد ازدادت قوة الإسلام في الخطابات العامة وأصبح تطور الأقلية الصينية، باستمرار، محل نقد مفتوح. تراجُع طبقة التجَّار المسلمين لاحقًا سيُنسَبُ بسرعة، وفي سياق القراءات الثقافوية للتنمية[2]، إلى غيابٍ لنقاطِ التقاء بين التقليد الإسلامي وبين عالم الأعمال. علاوة على ذلك

---

(١) وهي أطروحة ج. فويار في مقالته أنفة الذكر ومنها استقينا المعلومات التي سنوردها لاحقًا.

(٢) وخصوصًا تحت تأثير كتاب:

Robert Neelly Bellah, Tokugawa Religion, New York, Londres, The Free Press, Collier Macmillan Publishers, 1985.

علمًا بأنَّ أطروحات ماكس ڤيبر كانت معروفة منذ مدة طويلة في الأرخبيل وذلك بفضل واحد من أهم علماء الاجتماع في جنوب شرق آسيا: محمد سيد الاتاس. راجع:

«The Weber thesis and South East Asia», Archives de sociologiedes religions, 15, 1963

تطلَّب الأمر اللعب بورقة الطبقة الوسطى المحلية (المسلمة) لموازنة حجم التكتّلات الإندونيسية - الصينية الكبيرة. ثم فرضت النتيجة منطقها؛ هذه الطبقة المسلمة كان يجب عليها أن تحصل على هذه الروح الرأسمالية التي كانت تفتقر إليها. اتُّخذَ الإجراء الأول في منتصف التسعينيات من طرف جمعية المثقفين المسلمين الإندَونيسيين (ICMI) التي كان يُديرها وزير البحث العلمي والتكنولوجيا في تلك الفترة. وضعت الجمعية برنامجًا من أجل «تنمية الموارد البشرية» تستهدف تحسين نوعية «المعتقدات والممارسات الدينية، نمط التفكير، والفاعلية، ونوعية العمل والحياة».[1] كان البرنامج مؤسَّسًا أيضًا على منهجية الـ (AMT) بلوغ الأهداف، تحضير، تدريب (Achievement Motivation Training) لعالم النفس الأمريكي «داڤيد ماكليلاند - David MacClilland». نجاح هذا الشكل من علم النفس الجماهيري المُطبَّقَة في عالم العمل كان يُعلنُ عن انبثاق مناهج جديدة تعمل على بث الروح الرأسَمالية، يقودها «مدربونَ» مسلمون يختلفون عن مفكري او أيديولوجيي السنوات السابقة».[2] وبالفعل، فإن برامج التحفيز كانت موجودة في صفوف حزب Masyumi، وهو حزب ذو توجُّه اسلاموي سابق، حين كان «عماد الدين عبد الرحيم»، الداعية القريب من الإخوان، قد رحَّب باستخدامه منذ ظهوره في سنوات الثمانينات والتسعينات. عرفت «الإدارة الإسلامية» انطلاقتها الفعلية حين أصبحت تدعم الجهود الحكومية لمحاصرة نفوذ الأقلية الصينية. وقد شارك عبد الرحيم في تأسيس الجمعية التي وُضعَت تحت إدارة الوزير بحيث سوف تمد جمعية الـ IMCI بعدد من المكوِّنين.

---

(1) Zaim Uchrowi, Ks Usman, ICMI Bergerak : Lintasan 10 Tahun Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia, Jakarta, Penerbit Republika, 2000, cité par G. Feillard, art. cité, p. 106.

(2) G. Feillard, art. cité, p. 106.

ثم تعرضت الإدارة الإسلامية في إندونيسيا لانعطافة في نفس اتجاه الانعطافة التي حدثت في العالم العربي؛ فبعد أن تمَّ تطويرها في البداية لأهداف نضالية، انفصلت لاحقًا عن التجربة الإسلاموية وركزت على إصلاح الذهنياتً (بحيث لم يَعُد الأمر يَتَعلَّق بالمؤسَّسَات)، مع التوجُّه نحو رؤية جديدة هي زيادة التنافسِية لدى المسلمين. مسار عبد الرحيم هو نموذج رمزي في هذا الإطار. فبرامجه الأولى للتكوين في سنوات السبعينات كانت مرتبطة مباشرة بالتجربة الإسلاموية بدءًا بالبرنامج الذي كانوا يُسمُّونَه بـ«التدريب من أجل مقاتل الدعوة». المقاربة الراديكالية التي كان ينشُدُها كلَّفته قضاء عدة فترات في السجن خلال سنوات السبعينيات. وبعد الخروج من السجن، لجأ إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وكما كان الأمر لدى الإخوان المسلمين الكويتيين عقب حرب الخليج الأولى، ركَّزَ على صقل معارفه الإدارية وحصل على دكتوراه في الموارد البشرية. بعد عودته إلى إندونيسيا عام ١٩٨٦، أسَّسَ مؤسَّسَة تنمية الموارد البشرية. رغم ذلك، فإن خضوعه للرقابة المباشرة جعل عمله صعبًا، مما دفعه إلى بيع خدماته إلى ماليزيا حيث ساعدته صلاتُه مع نائب رئيس وزرائها السابق. عمل بين سنوات ١٩٨٨ و ١٩٩٤ مسئولاً عن برامج التكوين المُوجَّهةُ للطلبة والعمَّال في شركات مختلفة، والذين أصبحوا، مع الوقت، أقل نضالية. ووفق الخطوط الأولى ذاتها في مسار التنصُّل من السياسة التي خضع لها كل من النشيد والحجاب والفكر الإداري لجيل الشباب العرب الإخوانيين، فإن اسم برنامجه السابق سيتغيَّر إلى «التدريب من أجل معرفة الذات» (وهو نفس المصير الذي عرفه في مصر كتابُ «دليل التدريب القيادي» الذي حملت طبعته الثانية عنوان «دليل التنمية البشرية».

نفس المسار أيضًا يمكن الحديث عنه بالنسبة لـ«توتو تاسمارا- Toto Tasmara» الذي ناضل أيضًا في حركة الدعوة، واعتنق أفكار الإخوان المسلمين، وأسَّسَ عددًا من «الأُسر»[١] التي سَلَكَ بعضها طريق التشدُّد لاحقًا. سُجن، ثم هاجر إلى الولايات المتحدة حيث صقل معارفه في كليَّاتَ العلوم الاقتصادية. بعد عودته دخل بقوة مجال تنمية الموارد البشرية وأسَّسَ معهده للاستشارة الـ «Labmend»- مختبر «المنجمنت» والتطوير الذهني - Laboratory for Management and Mental Development»، كما سيضع برنامج الـ (SAMTEK) التدريب من أجل الانجاز والتحفيز وأخلاقيات العمل Super Achievement Motivation Training and Work Ethic، وهو برنامج «يقوم، بشكل أساسي، على المواعظ، التي هي هنا أيضًا، تحثُّ العامل على إنجاز عمله كما لو كان يُنجز مهمة إلهية».[٢] وكسلفه عمرو خالد في مقاربته لموضوع البطالة، يعتبر «تاسمارا» أن «الكسل، وغياب النزاهة، والفساد لا يُعتبرون فقط آفات اجتماعية، ولكن أيضًا ذنوبٌ كبيرة».[٣]

سنوات بعد ذلك سيواصل «الأخ جيم» في ميدان «المنجمنت»، كعمرو خالد في العالم العربي، منح المجالَ زخمًا إعلاميًا غير مسبوق، في مسار تطوري متواصل بدأه عام ١٩٨٧ وهو لا يزال طالبًا في الجامعة حين أسَّسَ «عائلة الطلبة المقاولين المسلمين» و التي سمحت لاحقًا بولادة «دار التوجيه»، وهي شركة قابضة للمنجمنت ذات طابع ديني تقع في قلب مدينة باندونغ Bandung. إضافة إلى الدروس التي كانت تقدمها في التحفيز، تستثمر الدار في كل الميادين الاقتصادية

(١) الأسرة هي الخلية التنظيمية الدنيا لدى الإخوان المسلمين. (المترجم)

(2) Ibid., p. 110.

(3) Ibid.

المرتبطة بالممـــارســـة الدينيـــة؛ تنظيم رحـــلات الحج، ودار نشـــر، وهاتف إسلامي. . . إلخ. الموقع الالكتروني لدار التوجيه يستقبل حاليًا ما معدله ٣٠٠٠٠ زائر شهريًا. ويُدرَّسُ فيها «المنجمنت» في ملتقيات الأخلاقية الشخصية(١)؛ إدارة المشاعر والتحكم في الذات. . الوصفات الاعتيادية مطلوبة من الدار، بل إن مؤسَّسَات هامة جدًا مثل البنك الوطني أو وزارة المالية أصبحت تدفع بكوادرها الى الدار. وحسب «جمنستيار» الداعية الحماسي «للمنجمنت» الأخلاقي فإنَّ: «دار التوجيه هي مثال. نحن نريد أن نُظهر للناس روعة الإسلام ونحاول أن ندفع بالنظام ليكون مُتماسكًا وعادلاً. بواسطة ملتقياتنا نحاول أيضًا أن نصنع رجال أعمال، أن نُعلِّمَ الناس كيف يكونوا طيبين وأن يتحابوا». (٢) وعلى مثال عمرو خالد أيضًا فإن مخيال «الأخ جيم» يتبعُ تمامًا ثقافة «المنجمنت» لـ«الإسلامويين الناقمين» المصريين الذين يستجيبون حاليًا لنداء السوق والذين رأينا أنهم أصبحوا يُمثِّلُون وُسطاء ثقافيين أكثر منهم مثقفين إسلامويين. وكما في حالة خطابهم فإن «الدين التعهُّدي الذي يُدرِّسُه الأخ جيم يجد مصدره مباشرة في حركة علم النفس الشعبي الأمريكي المُطبَّق في عالم الشغل»، وكما في مصر فإن «المنظمات الإدارية كانت موجودة في جاكرتا بكثرة في سنوات الثمانينيات. وكانت كتب «نورمان ڤنسنت بيرل- Norman Vincent Pearle» و«ديل كارنيج- Dale Carnegie» تملأ أرفف المكتبات في العاصمة». (٣)

سيكتشف «الإسلامويون الناقمون» الأتراك، عبر طبقة جديدة من رجال

(1) J.-C. Pomonti, art. cité.

(2) Cité par J.-C. Pomonti, art. cité.

(3) G. Feillard, art. cité, p. 112.

الأعمال المُتديِّنين أيضًا، فضائل «المنجمنت» بحيث يصنعون من خلالها خطابًا سياسيًا ودينيًا بديلاً للخطاب الإسلاموي الكلاسيكي الذي بدأ يتراجع مع بداية عام ١٩٩٧ [١]. وبالفعل، فالحقل الاقتصادي التركي مُهيكَل منذ سنوات الخمسينات والستينات حول حالة من التوتر بين برجوازية مدينية علمانية نَمَتْ في أحضان الدولة الكمالية، وبين طبقة صغار التجَّار في الأناضول والمحافظين بشدة، والذين هُمِّشوا من طرف النُخب الاقتصادية اللائكية في أنقرة واسطنبول. ولوجود نقاط التفاء بين النزعة المحافظة الدينية والخطاب الإسلاموي، أصبح هؤلاء المُساند الرئيس للتيار الإسلامي لحظة ميلاده خلال سنوات السبعينيات. فهم إذن لا يدينون بالخلاص للإسلام السياسي ولكن للسياسة الاقتصادية التي قادها «تورغوت أوزال» [٢] منذ قدومه للسلطة عام ١٩٨٣. كان هذا الأخير يمتلك كل ما يمكنه جذبهم من الناحية الأيديولوجية. لقد كان هو الآخر من أصول ريفية، وينتمي إلى الطريقة الصوفية النقشبندية، ومتديِّن. و قد ساهم، بواسطة جُملة التدابير التي اتخذها، في إيجاد تأويل

(١) استقينا المعلومات هنا بشكل رئيسي من الدراسة التي قامت بها «م. أ. ماغر». انظر:
Marie-Elisabeth Maigre, «L'émergence d'une éthique musulmane dans le monde des affaires turc: réflexions autour de l'évolution du Müsiad et des communautés religieuses», Religioscope, Études et analyses, n* 7, mai 2005.

(٢) تورغوت أوزال (١٣ أكتوبر ١٩٢٧ - ١٧ أبريل ١٩٩٣) هو الرئيس الثامن لتركيا حيث تولى رئاستها من ٩ نوفمبر ١٩٨٩ حتى وفاته في ١٧ أبريل ١٩٩٣، وكان قبلها قد تولى رئاسة الوزراء في الفترة من ١٣ ديسمبر ١٩٨٣ إلى ٣١ أكتوبر ١٩٨٩. ويُعرَفُ أوزال بتوجُّهُه الليبرالي غير المُعادي للدين حيث توسَّعت في عهده المدارس الدينية ودخل الإسلاميون حقل الثقافة والإعلام، وأصدروا صُحُفًا وأسَّسُوا دورًا للنشر ومحطَّات خاصة للإذاعة والتلفزة، واندمجوا بشكل كبير في البيئة الليبرالية الجديدة، وحينما تولى أوزال رئاسة الجمهورية عام ١٩٩١ وصل سلوكه (الإسلامي) ذروته حينما قام قصر الرئاسة باستضافة احتفالات دينية صوفية بالمولد النبوي الشريف، وكان ذلك من المشاهد التي لم تشهد تركيا الحديثة نظيرًا لها منذ تأسيسها. (الناشر)

دقيق لصرامة اللائكية الكمالية من خلال إنشاء مساجد جديدة، وقبول طلبة المدارس الخاصة المسلمة في الجامعة، وتوسيع محتوى البرامج الدراسية. في المجال الاقتصادي سمح «أوزال» بتنمية قطاع مالي إسلامي مع الحفاظ، في نفس الوقت، على التموقع بوضوح، في خط الليبرالية الأنجلوساكسونية الذي كان كلٌّ من «مارغريت تاتشر» و«رونالد ريغان» يقودانه، وكانت تربطه بهما علاقات وطيدة. وأخيراً فإن سياسته كانت تدعم نمو اقتصاد سوق موجه نحو الصادرات، الشيء الذي انتهى به الى تقديم مساعدات إلى قطاع المؤسَّسَات الصغيرة والمتوسطة لزيادة قوة تنافسية منتجاتها. استغلّت البُرجوازية الريفية الإسلاموية المُهمَّشة هذه الإَجراءاتَ بكثافة لينتهي الأمر إلى ولادة «نمور الأناضول»[1]، وهي الطبعة الأخرى من رأسمال «ثقافوي» نجح في وضع الدين في خدمة ديناميكية اقتصادية حقيقية، جذبت في طريقها «عملية تحديث للمجموعات الدينية التي تحولت إلى قيم الرأسمالية والتجديد التكنولوجي».[2] لقد كان هؤلاء يطورون خطابًا للرقي الاجتماعي والثقافي الذي يتحقّق عبر النجاح الاقتصادي كلما كان انخراطهم في مجال الأعمال يتعمّق. تمكّنت بعض هذه المجموعات مثل تلك التابعة لجامع اسكندر باشا في اسطنبول، و جماعة الـ Iskilcilar، وأتباع «فتح الله غولن» من إنجاز شركاتهم القابضة الخاصة، حركة فتح الله غولن لديها أيضًا جمعية لرجال الأعمال تحمل اسم «الإيشاد» ISHAD، وهي أكثر لبرلة ونخبوية من الموصياد MUSIAD.

(١) «نمور الأناضول» هي مجموعة المدن التي استطاعت بناء قاعدة اقتصادية منذ منتصف السبعينيات من القرن الماضي في عهد الحكومة الائتلافية التي شارك فيها نجم الدين أربكان حينما كان يقود حزب السلامة الوطني. قاعدتها الاقتصادية تقوم أساسًا على تنمية قطاع المؤسَّسَات الصغيرة والمتوسطة. تشمل نمور الأناضول خاصة مقاطعات دينزلي وقحرمن مراش وغازي أنتَب وجروم وقيسري. (المترجم)

(2) M.-E. Maigre, art. cité, p. 15.

هكذا، وبدءًا من سنوات الثمانينات، سينمو نموذج رجل الأعمال المتديِّن داخل دوائر «نمور الأناضول» بعد استفادتها من السياسة الاقتصادية التي اتبعها تورغوت أوزال. وفي حين كان الإسلام السياسي يعاني من الضغوط المحيطة، بخطابه المضاد للغرب بشكل يعاكس عالمية أعمالهم الموجهة نحو التصدير، كانت المجموعات الدينية تتبنى «توجهًا اقتصاديًا» يزداد وضوحًا، وبين هذا وذاك بدا أن هؤلاء « لا يريدون أن يشعروا بالتهميش في مواجهة الحداثة والقيم الجديدة التي تحملها العولمة. فالمثال المحتذى لم يعد التقوى التأملية بل العمل، وروح المبادرة، والقدرة على الاغتناء والتحكم في نماذج «المنجمنت» على النمط الأمريكي»[1] .

نموذج التديُّنِ العملي الموسوم بتَوجُّه اقتصادي وميل متزايد نحو الانفتاح الثقافي، والمفتوح على النموذج الأمريكّي «للمنجمنت»، يتطور - إذن - في العالَم التركي أيضًا حيث يبدو أن هناك ثلاثة دعائم يستندُ عليها هي حركة النورسيين، والداعية فتح الله غولن، وطبقة التجار الأناضوليين الذين يُمثِّلُهم بالدرجة الأولى في عالم الأعمال جمعيتان ذواتا توجُّه إسلامي هما الموصياد والإيشاد. في كل مكان تسود «إرادة للتوفيق بين الصرامة الأخلاقية المتضمنة في الإسلام وبين الحداثة والتجديد التكنولوجي والعلاقات الودية مع البلاد الغربية . . . القناعة الدينية الشخصية يجب إذن أن تُترجم في ممارسة تعهُّدية حيث تعظيم الربح غير مُحدَّد سوى بحدود الصرامة الأخلاقية» .[2] وهنا أيضًا وخارج إطار مشاريع تنمية اتحاد اقتصادي إسلامي[3]، فإن المثال

(1) Ibid., p.19.

(2) Ibid., p. 21.

(٣) من خلال مبادرات مثل الاتحاد الدولي للأعمال وهي مبادرة باكستانية استحوذت عليها الموصياد الآن.

الإسلاموي ينتقل من عالم السياسة إلى ميدان الأخلاق. خاصة إنه وبدءاً من عام ١٩٩٨ ستعمل الموصياد على تصفية خطابها من آخر المكونات الاسلاموية، وهو ما فعلته الايشاد أيضًا منذ البداية على الرغم من علاقتها العضوية مع فتح الله غولن.

في إطار هذه الانعطافة بالضبط سوف ينفتح «إسلام السوق التركي» على نماذج «المنجمنت» الغربية ولسان حالها هو خطابٌ تركيبيٌّ يجمع بين الهاجس الأخلاقي والمشروع الإصلاحي. هكذا ستُحدِّدُ الموصياد هدفها بالمساهمة في «انبثاق مجتمع من الأفراد الذين يملكون عمقًا داخليًا ومُكوّنون باحترافية"، أناسٌ هم في النهاية «أكثر ايجابية وأكثر إنتاجية».[١] بدون شك، فإن «فتح الله غولن»، الوريث الحالي لفكر سعيد النورسي، والمعروف بدعوته لإسلام يتوافق مع العقل والعلم والحداثة، هو الأقرب إلى مخيال عالم الأعمال الجديد الناتج عن إسلام السوق. فتح الله غولن الذي يقف على رأس حركة مقاومة ضد نمط التحديث الدولتي[٢]، لا ينبذ شيئًا من الحداثة السياسية الغربية، بل يشجِّعُ تطبيق الشريعة من قبل الدولة، وينتقد الأنظمة الإيرانية والسعودية، ويعتبر الديمقراطية أفضل أشكال الحكومات. وهو يُفضِّلُ اقتصاد السوق وصورة المسلم الفعَّال والمُنتج انطلاقًا من خطاب ديني مُوجَّه نحو أفكار بذل الجهد والانضباط، ويستند على مفهوم الخدمة أو الـ«Hizmet» وتعني عمل الفرد لصالح مجتمعه

(1) Livret de présentation du MÖSIAD, p. 11, cité par M.-E. Maigre, art. cité.

(2) J.-F. Mayer, «The Gülen Movement: a modern expression of Turkish Islam - interview with Hakan Yafuz», Religioscope, 21 juillet 2004, religion.info/english/ interviews/article_74.shtml.

على أساس من إيمانه). الـ «hizmet»، في نظر غولن، هي أفضل طريقة للحصول على نعم الله في الدنيا والثواب في الآخرة. ويبدو أنّ ذلك يُماثلُ نمط العبادة التي تتضمّن الاستمتاع بمباهج الحياة كما التقطها ماكس ڤيبر في البروتستانتية.[١] بالنتيجة، إذا كان أتباع فتح الله غولن يفضلون الديمقراطية والجمهورية وحرية التعبير، فهم أيضًا يُشكّلون حركةَ مقاومة ضد التحديث الذي تقوده الدولة، تدافع عن ميكانيزمات السوق وعن السياسات النيوليبرالية.[٢]

ويتطابق هذا مع الحركة النورسية التي ينتمي إليها، فهدفه هو خلق نخبة إسلامية تنافسية على قاعدة تربوية تتضمن مساقًا تعليميًا علمانيًا بدرجة كبيرة، والتي بفضلها، سيتم إدخال الوعي المسلم في اقتصاد السوق والحداثة والديمقراطيةَ.[٣] من هنا يتأتّى اهتمام الحركة النورسية بإنشاء شبكة واسعة تتكون من أكثر من ثلاثمائة مدرسة في تركيا وفي الخارج. لكن هذه الحركة تعتبر أيضًا أنَّ الإسلام يجب أنْ ينفتح على العالم ويتفاعل مع الآخرين على قواعد ليست فقط دعوية.[٤] وهذا ما يُفسِّرُ التناقض الكامن في هذه الشخصية الدينية (فتح الله غولن) التي تتوافق فكريًا وبامتياز، مع المثقفين الليبراليين، بينما تتّسمُ علاقاته مع الإسلامويين الكلاسيكيين. بالتحفّظ وهم يتهمونه بأنه مُستخدَمٌ من

(1) Bulent Aras et Omer Caha, «Fethullah Gulen and his Liberal» Turkish Islam Movement», Middle East Review of International Affairs, vol 4, n* 4, décembre 2000.

(2) J.-F. Mayer, art. cité.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

قبَل السلطة لمعارضتهم. مكانته ليست أفضل حالاً في العالم العربي حيث تُواجَهُ حركتُه بمناهضة كبيرة، وغالبًا ما تُتَّهَمُ بأنها وكيل للولايات المتحدة الأمَريكية، حيث يُقيم فتح الله غولن. نفس الالتفافة نحو أمريكا قامت بها الكثير من شخصيات الموصياد خلال مشوارهم الجامعي. على كل حال؛ يظهر الكثير منهم، بشكل لافت، وقد عايش تجربة اليقظة الدينية على نحو مُشابه تمامًا لتجربة الولادة المسيحية الجًديدة Born Again[١] على النمط الأمريكي.[٢]

(١) Born Again Christian. تُترجَمُ من اللغة الانجليزية «ولادةً جديدة»، كما قد تُترجَمُ من اللغة الفرنسية تجدُّدًا أو انبعاثًا. وتعني الحصول على إيمان أو حماس دينيّ مُتجدِّد. بحيث يُفترض أنَّ المعني بها قد عايش تجدُدًا او انبعاثًا روحيًا جديدًا بعد أنْ صلُحَت علاقته مع الإله وعاد الى ملكوته. ويُدعى الأفراد بعد هذه الولادة الجديدة أطفال الرب. و يعتبر هذا مفهومًا مركزيًا في تراث العهد الجديد وخاصة لدى الطائفة الأنجليكانية؛ وهي تجربة تحوُّل ديني هدفُها الخلاص بحيثَ يغدو الفرد بعدها مسيحيًا جديدًا. بينما لا وجود لهذا المفهوم في الكاثوليكية التي لا تعترفُ بالخلاص إلا عن طريق ما يُسمَّى «التعميد». (المترجم)

(2) M.-E. Maigre, art. cité, p. 9.

الفصل الرابع

فاعلون لتحجيم الدَّولة

على الرغم من البعد الفرداني الذي يتضمَّنه إسلام السوق والنقد الذي يُوجِّهُه للإسلام السياسي الكلاسيكي، فإنه يُسهمُ بطريقتين في تشكيل مشهد ديني- سياسي جديد. لم يعد الأمر يَتَعَلَّق هنا بالدولة الإسلامية، بل بأنماط جديدة من النضالية مُؤَسَّسَة على النموذج الإداري للمُؤَسَّسَة الصغيرة، التي ستدعم إنشاء خطاب إسلامي مؤيِّد لفكرة «الحدِّ الأدنى من الدولة».

الإسلام بالمشاريع

هذه الأنماط الجديدة من النضالية ترتكزُ على ما يسمِّيه كلٌّ من (ل. بولتانسكي- Boltanski و أ. شيابلو-Chiapello)؛ «الروح الجديدة للرأسمالية.[1] لقد أخذت الشبكة مكان المنظمة العالمية، وأصبح نموذج «المُؤَسَّسَة الصَّغيرة» الذي تَنشُدُه أدبيات الإدارة الجديدة يفرض نفسه، فالأمر هنا يقوم على «نواة خفيفة» تعمل مع عدد كبير من المُتَدَخِّلين المُنتَظمين.[2] توضح فكرةُ «صناعة الحياة»؛ التي تقع في نقطة التقاء بين الدَّعوة و«المَنجمنت»؛ هذا النموذجَ الجديدَ. فبرنامج الداعية عمرو خالد على المحطة الفضائية السعودية «اقرأ» مسكونٌ بهاجس بناء إسلامٍ مُوَجَّه نحو الفعل ويضع حدًا للسلبية الواقعية أو المفترضة في العالَم العَربي؛ بحيث يُعلن عمرو خالد بوضوح أن «هذا البرنامج ليس برنامج نصائح أو مواعظ بل هو برنامج عملي . . . إنه مشروعٌ

(1) L. Boltanski, E. Chiapello, Le nouvel esprit du capitalisme, Paris, Gallimard, 1999.

(2) Ibid.

لإعادة إحياء بلدنا وإنقاذ شبابنا». لكنَّ إصلاح الجماعات في نظره لا يتحقَّق إلا عبر إصلاح الأفراد، وهي الرؤية الكلاسيكية في الفكر الإسلاموي الإصلاحي كما نعلم. يضاف إلى هذا أن الاستمرار في مناشدة أخلاق الشباب يسير في اتجاه إعلاء نجم هذا الرجل الجديد، المَرن والمتشبِّث بالنجاح، تمامًا كما تستحضره أدبيات «المنجمنت». هناك إذن ابتعادٌ كامل عن أدبيات الخضوع التام السائدة داخل الحركة الإسلامية. يهدف البرنامج -إذن- إلى حَمل الجمهور بالتدريج على «تطبيق قِيَم النجاحِ نفسها على أنفسهم» عَبْرَ التذكير بأن «الرسول ﷺ قد اختصر الإسلام في جملةَ «الدِّينُ النَّصِيحَة»، والنَّصِيحَةُ هي أن يكونَ المرء إيجابيًا».

سيشتهر البرنامج بعد ذلك من خلال الانتقال إلى العمل عبر حملات مكافحة المخدِّرَات التي تقوم عليها مجموعة «بناة المستقبل» الذين سيتحركون، وعلى نمط يشبه الأخلاقية المكارثية[1]، من خلال خدمة على الإنترنت خُصِّصَت للتنديد بالمخدِّرات، وتدابير مضادة للتدخين، وحركاتِ تضامنٍ متنوعة، وحثٍّ على المبادرات المحلية المبتَكرة.

هذا البرنامج هو في النهاية حركة اجتماعية حقيقية ذات طابع جديد تمامًا إذ لا مجال هنا للمنظَّمات الثقيلة والهَرَمِيَّة، بل لمشاريع جماعية منضبطةً تمتدُّ من

(١) نسبةً إلى السيناتور الأمريكي «جوزيف مكارثي - joseph MacArthy» الذي شغل منصب نائب جمهوري في الكونغرس الأمريكي بين ١٩٤٧ و١٩٥٧. وظهرت المكارثية عام ١٩٥٠ لتشير إلى الممارسات التي كان يتبعها مكارثي ضد خصومه في سياق اتسم بمعاداة بالغة للشيوعية وبشكوك شديدة طبعت تلك المرحلة من الحرب الباردة تجاه الجميع لدرجة سُميت تلك الحقبة بالخوف الأحمر. مكارثي كان يتهم الكثيرين، ودون دليل في غالب الأحيان، بأنهم متعاطفون مع الشيوعية. وأصبحت المكارثية مصطلحًا يشير إلى ممارسات تطال الحريّات لا سيما في حالة المثقفين. (المترجم)

المشاريع الائتمانية المُصَغَّرة إلى مشاريع الرعاية مرورًا بمشروع زراعة الأسطُح، وحشد للإرادات الخَيِّرة التي يصل مداها إلى حدود أوكرانيا والصين. كل هذا يَضطَلِعُ به عدد كبير من المشاركين الذين يتمتعون باستقلالية كبيرة ومُؤَسَّسيَّة ضعيفة يشكِّلون لجان صناع الحياة. هؤلاء هم، أحيانًا، مجموعة مُدرِّسين في سوريا، وأحيانًا هم أساتذة أو عمداء جامعات في مصر، أو لجانٌ شعبية في ليبيا، أو مُلاَّك مقاهي في الأردن. وهم في دول مختلفة في العالم العربي يكوِّنون جمعيات يصل عددها في مصر إلى أكثر من عشرين جمعية.

في قلب المشروع وعلى رأسه يتموضع عمرو خالد بوضوح ليقدِّم نفسَه كأخٍ أكبر. إنه يريد أن « يبني جسور الثقة»[1]، أن يُعَزِّز ثقة المسلم في ذاته، وهي الخطوة الأولى في طريق النهضة التي يدافع عنها.

يَحُلُّ عمرو خالد مَحَلَّ الداعية التقليدي بنمطه المتعالي والمتسلِّط، فهو يظهر؛ في آن واحد، كمُدرِّب ووَسيط، وهما الصفتان المطلوبتان في القيادي أو المدير لدى علَم الإدارة الجديد في سَنوات التسعينات. أما كمدرِّب فإن عمرو خالد يجيد « فنّ الدَّفْع بالإرادات»[2] وهو يُوجز ذلك في فكرة «تحطيم قيود السَّلبية». أما كوسيط فهو يسمح بتداول المعلَومة عن طريق سرد لتفاصيل المبادرات «الايجابية» التي ينجزها كلُّ أطراف العمل. وفجأة يصل الداعية الى إمكانات غير مسبوقة للتعبئة؛ فقد جمعت عروضُ المشاريع الائتمانيَّة المصغَّرة ٤٧٥٠٠٠ ردًا للاستبيان في أقلَّ من أسبوعين، وأُقيم مشروع زراعة الأسطح سريعًا في اثنتين وستين مدرسة وتسع جامعات. و ينافس موقعُه الشخصي حاليًا

(1) Ibid., p. 168.

(2) Ibid., p. 174.

موقعَ قناة الجزيرة كأول موقع عربي، في حين يُعَدُّ فعلاً الموقع الشخصي الأول في العالم وهو مُسجَّل في الترتيب ٣٧٧ في تصنيف المواقع المختلفة. وتم تحميل بيان مكافحة تناول النارجيلة من موقعه من قِبَل أكثر من ١٨٠٠٠٠ مستخدم للإنترنت، وكذلك «رسالة إلى المدخِّنين» التي تحذِّر من الآثار الضارة للتَّبغ تم تحميلها ٧٦٠٠٠٠ مرة. أما عائدات حَمَلات التبرُّع فهي أيضًا لافتة؛ فمشروع جَمع الملابس نجح في جمع ما يقارب مليون ونصف حقيبة ملابس لصالح المحتاجين بمساعدة ٣٢٠٠٠ متبَرِّع منتشرين في ٢٦ دولة. و في أقلٍّ من أربع سنوات، استطاع داعية الصَّالون الراقي أخيرًا أن يوصل رسالته حول «دولة الحدِّ الأدنى» إلى المسئولين العرب إذ: «ليس ضروريًا أن يكون المسئولون هم فقط المبادرين، فليس مُخجلاً أن يَنبثِقَ مشروع وطني من الناس، وها نحن اليوم نقترح مشروعًا وطنيًا».

هذه النضالية الإسلاموية الجديدة، المُستَوحَاة من قيم «المنجمنت» بدأت محاكاتها أيضًا في إندونيسيا الجديدة، هناك حيث «حركة البناء الداخلي للأمة» التي يقودها «الأخ جيم»؛ والتي تهدف إلى إخراج الأمة الإسلامية من أزمتها الأخلاقية بفضل دروس تحقيق الذات المتمركزة حول الفرد الفعَّال والإيجابي، حيث رُفِع شعار «ابدؤوا بالفرد، ابدؤوا بالخطوة الأصغر وابدؤوا الآن»، ضمن الهتافات الحماسية في جاكرتا خلال تظاهرة للدعم أقامتها الحركة واستطاعت أن تجنِّد أكثر من مليون متطوِّع منذ أغسطس ٢٠٠٤.

في مصر وإندونيسيا نحن أمام مواطَنة جديدة قائمة على قيم المُؤَسَّسَة؛ تنظيمٌ شبكيٌّ يفضِّل التداولَ السريعَ للمعلومةَ والإبدَاع، هناك تفكير مُنَظَّم، تقييم ذاتي وتصحيح منتظم للنتائج يكاد يقترب بشكل لافت من نموذج الإدارة

الجديدة الذي تُمثِّله فكرة التنظيم بالمشاريع. حيث تتكوَّن بنية المُؤَسَّسَة من عدد كبير من المشاريع التي يتشارك فيها أشخاص متنوِّعون وتعمل على أساس تراكمي لروابط تعاقدية إلى حدٍّ ما تتجدَّد من عملية إلى أخرى. «صنَّاع الحياة» وكما «حركة البناء الداخلي للأمة» لا يمثِّلان مجرد موعظة دينية أو حركة إسلامية مُستَجدَّة، ولكنهما يمثِّلان ما نسمِّيه «إسلام بالمشاريع» الذي سيصبح التعبير النضالي عن إسلام السوق.

ربما يتعلَّل بعض المتشككين من ذوي النزعة الماهويَّة[1] أن هذه المظاهر هي مُقدِّمَات لإسلام سياسي جديد، بحجة أن خطاب هذا الشكل الجديد من التعبئة لا يزال مرتكزًا على الإسلام. لكنَّ الأمر يبدو أكثر تعقيداً من ذلك. إذ يبدو عمرو خالد على عدَّة مستويات نقيضًا للإسلام السياسي، فبينما يفكر الإسلامويون في السياسة والدولة، يعيد عمرو خالد تنظيم «مجال الديني» حول قِيَم السوق والمُؤسَّسَة «المُصَغَّرة». وبينما لا يزال الإسلامويون يعيشون في عهد الهَياكل الواسعة التي تُشبه بُنيَة الأحزاب الشيوعية الأوروبية في سنوات الخمسينيات، فإن عمرو خالدَ يتموضع في تنظيم شبكي. وبينما تسود ثقافةُ الانضباط لدى الإسلامويين؛ فإن عمرو خالد يُنشئ مع قواعده علاقات قائمة على التدريب والتفاعل المشترك. وفوق ذلك فإن النهضة التي يَنشُدها « ليست نهضة الإسلام ولكنَّها نهضة بلادنا. فنحن لا نتحدّث عن ثورة إسلامية قائمة على التنمية، بل نحن نتحدّث عن شعوب هذه المنطقة؛ عن المسلمين والمسيحيين، عن العربي والزِّنجي، الأمازيغي والعربي».

يبدو إذن أن تعبئة المخيال التعهُّدي؛ بطبيعته؛ يدفع إسلام السوق خارج

---

(١) أو الجوهرية؛ تلك التي تقول بأسبقية الماهية عن الوجود. (المترجم)

النسق الإسلاموي. إذ لا يتشارك المتعهِّد الدِّيني في إسلام السوق تلك الاهتمامات ذات الطابع الهُويَّاتي كما هو حال نمط الإسلام السياسي، وذلك بسبب طبيعة الاستخدام التجاري الذي يفرض «سياسةً تتوجَّه نحو الغرب».(١) ومن خلال التغنِّي بفضائل الشأن الفردي فإن إسلام السوق لا يهتم أيضًا بمسألة الدولة وهي بؤرةُ اهتمام الإسلامويين. وأخيرًا فإن إسلام السوق لا يمكنه أن ينتمي الى الإسلام السياسي بسبب الطبيعة النِّضَالية التي تقترحها الحركاتُ الإسلاميةُ، ذلك لأن متعهِّد إسلام السوق، شأنه في ذلك شأن أي «إنسان تواصلي/ شبكي، لديه أيضًا مَيلٌ إلى تجنُّب الخضوع للمُؤَسَّسَات... ولهذا السبب فهو يُحَبِّذ التخلي عن السلطة الرسمية لصالح أنماط من السلطة تنتظم وفق منطق الشبكة، مُحرَّرة من قيود التأطير، والرقابة، والتمثيل... إنه يترك ذلك للآخرين لأنه يفضِّل الشعور بالاستقلالية و الأمان».(٢)

يرى متعهِّد إسلام السوق أن الإسلامَ السياسيَّ هو المحركُ لكل ما ترفضه الروح الجديدة للرأسمالية، لا سيما غياب التكيّف، والتسلُّطية، والجمود، والتعصُّب. بينما؛ توجد على كل مستويات إسلام السوق؛ الدوافع الثلاثة الكبيرة لأدبيات الإدارة لسنوات التسعينات، وهي نَبذُ التسلُّط، والإشادةُ بالمرونة والفعالية، والإنجازُ الفردي.

يتدعَّم «الإسلام بالمشاريع» بِخيالٍ يتسم بالتفاوت بشكلٍ يقترب من لاهوت

(١) وهذا على النقيض من عبارة «السياسة المتوجِّهة شرقًا» التي اعتمدها مهاتير محمد، رئيس الوزراء الماليزي التي كانت تستلهمُ النماذج اليابانية والكورية لتحقيق التنمية الاقتصادية على أساس من القيم الثقافية واللادينية المَحلية من خلال ايجاد صيغة محلية ومسلمة للقيم الآسيوية التي يُفترَض أنَّها مكَّنت من انطلاق نموذج النمور الآسيوية.

(2) L. Boltanski et E. Chiapello, op. cit., pp. 185 et 186.

الازدهار[١] لدى البروتستانتية الأمريكية الجديدة، وبالتغييرات البنيويّة التي أنتَجت طبقات برجوازيةً متديِّنةً تحوَّلت نحو التصدير؛ هذا النمطُ من الإسلام يُسهِم؛ وبشكلٍ متزامن؛ في تكوين «طبقات اجتماعية» و«أنماط حياة» خاصة يندمَجان في العولمة ويتمتع كلٌّ منهما باستقلالية نسبية تجاهَ فضاء الدولة الوطنية». [٢] دليل ذلك أنه من أنقرة الى جاكرتا مرورًا بالأحياء الراقية في القاهرة؛ يحتشد الإسلام بشكل لافت لتحقيق ما كان يَرْنو إليه «ليبْراليُّو أوردو» (Ordoliberalen) في سنوات الثلاثينيات[٣]، لاسيما «ألكسَندر روستو» Alexander Rostow؛ حيث كانوا ينافحون في مقالاتهم عن سياسة حياتيّة[٤]

---

(١) «لاهوت الازدهار» مصطلحٌ يشير إلى اعتقاد ديني مسيحي بأن تعاليم الإنجيل تقول بأن الغنى والثروة والصحة والنجاح هي جزاء المسيحي الورع في الدنيا. فمفهوم الخلاص هنا مرتبط بالثروة والمال الذي يجنيه المرء فيحصل بالمقابل على مزيد من الثروة والخلاص في الآخرة. (المترجم).

(2). J.-F. Bayart, Le gouvernement du monde, Paris, Fayard, 2004, p. 251.

(٣) نشأ هذا التيار الليبرالي في ألمانيا بين سنوات ١٩٣٠-١٩٥٠ في مرحلة الأزمة التي مرَّ بها النظام الاقتصادي الرأسمالي في الثلاثينيات من القرن الماضي. وقد قاد هذا التيار عددٌ من الاقتصاديين والقانونيين المحافظين في ألمانيا من خلال كتاباتهم في مجلة «أوردو - Ordo» والذين كان لهم تأثير كبير على الساسة الألمان. يقوم هذا التيار على مفاهيم أدَّت لاحقًا الى ولادة نظام الرأسمالية الاجتماعية حيث الدولة هي الضامن لمبدأ تكافؤ الفرص الاقتصادية وفاعلية العوائد الاجتماعية، وذلك بوصفها «آمرًا» ordonnateur. لقد كانوا يدعون إلى ما يُسمَّى «الاقتصاد الإنساني». (المترجم)

(٤) أو سياسة عضويّة. تقوم الفكرة التي صاغها «ألكسندر روستو» على خلق نسيج اجتماعي تكون فيه الأبنية الأساسية أشبه بمؤسَّسَة؛ إتاحة فرصة الملكية الخاصة للجميع، بناء منازل فردية، لامركزيّة في الأحياء السكنية والمناطق الإنتاجية، تشكيل لجان للأحياء؛ بالتالي فإن تنظيم الحياة الاجتماعية وفق نموذَج المؤسَّسَة لا يُعبِّرُ عن معنًى اقتصادي بحت، بل يهدُفُ بحماية الفرد من المركزية التي يفرضها التطور الصناعي المُتسارِع. فالسياسة الحيويّة هي إذن نقلٌ لمفاهيم اقتصادية مثل المؤسَّسَة والسوق إلى صُلب الحقل الاجتماعي وفي الوقت نفسه جهدٌ أخلاقي في مواجهة عالم السوق والمنافسة الاقتصادية بخصائصها المادية والعقلانية وطبيعتها الآلية. (المترجم)

(Vitalpolitik) تتنمذج فيها حياة الفرد وفق أخلاقيات المُؤَسَّسَة وبُنيتها. فَرُوْحُ المُؤَسَّسَة تتحول في ثنايا كتابات هؤلاء الليبراليين إلى مشروع كامل للإعلاء من شأن الفرد بحيث تستحيلُ الحياةُ نفسها إلى مُؤسَّسَة». [١]

الإسلام بالمشاريع هو في النهاية الضامن لـ «نيوليبْرَاليَّة» تحدث بالتزامن؛ وبشكل مزدوج؛ مع الواقع الذي يجتازه الإسلامَ السَياسيّ حاليًا، فهو يُكرِّسُ من جهة حالةَ من البَرْجَزة Gentrification التي تَلحَق المنتمين إليها من خلال استلهامَ نموذج الثروة الفاضلة والخَلاص عَبْر الأعمال الخيرية[٢]» ومن جهة أخرى يوفِّر لهؤلاء قاعدةً أيديولوجيَّةً «لا تأبه كثيرًا بالسياسة» لم تَعُد فيه الدولةُ هي التحديَ الأساسَ، وهو ما يكرِّس لمخيال طَبَقيّ يتوافق مع استراتيجية لتحقيق الثروة لا تتضمن مواجهةً مع السلطة.

أيديولوجيا للتكيُّف

كلُّ ذلك يَضعُ إسلام السوق، أيديولوجيًا، في تناغُم مع مبادرات الرئيس الأمريكي السابق جورج بوش الإبن التي أطلق عليها «المبادرات القائمة على الإيمان- Faith Based Initiative»، والتي تمَنح المنظَّمات الدينية إمكانيةَ الوصول إلى عقود الدولة في ميدان تقديم الخدْمات الاجتماعية الحكوميَّة. أما هدفها الأخير فيتمثَّل في إعادة تنظيم الدولَة، بمعنى التقليل مَن حجمها من خلال مضاعفة إجراءات «التفريغ» من مهامِّها (ماكس ڤيبر). [٣] فتمنح صلاحياتُ الدولة لأطراف أخرى خاصة ومستقلة: «ورغم أن هذا التيار قد يُوصَف عادة بالخصخصة أو التجديد، إلا أن المصطلح الأكثر ملاءمة هو التعاقد

(1) Ibid.

(٢) حول البرجزة يُراجَع:

M. Mosaad, op. cit «Neoliberal consumption لاسيما الفصل المعنون.»

(3) .B. Hiboux, op. cit

مع جهات خارجية[1] contracting out، الذي يُستَخدم للتعبير عن الاستعانة الواسعة بمنظَّمات ربحية أو غير ربحية، لتمويل خدمات حكومية طبقًا لاتفاقات تعاقدية». يُبرَّر مبدأ التفريغ الذي يتم بالاعتماد على «المُتَعَهِّدين الدِّينيِّين» بحجة أن هذه المنظَّمات أو«جنود الرحمة»، كما يصفهم جورج بوش، ستكون أكثر فعالية من نظيرتها الدولتية أو العلمانية وأنها فوق ذلك تتوافر على مواردَ هامة لا تزال غير مُستَغلَّة.

إن التخفيفَ من حمولة الدولة البيروقراطية بتفعيل الميكانيزمات التقليدية للتضامن الإسلامي هو تحديدًا برنامجُ مُفكِّري حزب الوسط الجديد[2] الذي يَبرزُ خطابُه اليوم كالممثِّلَ الأكثر اكتمالاً لهذا التصور الإسلاموي الجديد. ومع أن مناضلي حزب الوسط يشكِّلون مجموعةً ضئيلةً في مصر، إلا أن أطروحاتهم في هذا الشأن سبقت الخطوط الأيديولوجية الكبرى التي قرَّرها حزبُ العدالة والتنمية في تركيا بعد سنوات، وهو الحزب الذي نجح في تهميش الإسلام السياسي الكلاسيكي المُستَوحَى من رافد الإخوان المسلمين من خلال استيعاب المخزون الإسلاموي بمجمله في خطاب نيوليبْرَالي وعلماني تمامًا في آن واحد.

أما أيديولوجيُّو الوسط فإنهم ينطلقون من ملاحظة أن الأمة المصرية لم تنعَم فعلاً بالقوَة إلا خلال الفترات التي كانت فيها صلاحيات الدولة أقلَّ امتدادًا ومقتصرة على ميادين الخارجية، والدفاع، والعدالة والشرطة. فلابد إذن من إعادة التوازن إلى الروابط بين الدولة والأمة، بين الدولة والمجتمع المدني؛

(1) Sheila Suess Kennedy, «Privatization and Prayer. The Challenge of Charitable Choice», American Review of Public Administration, vol. 33, n* 1, mars 2003.

(2) Voir supra, note 24, p.10.

المجتمع الذي تفوق فاعليته بيروقراطية الدولة بكثير، لا سيما بسبب الطَّابع الطوعي للالتزامات التي يعتنقها أفراده. من جهة ثانية، هم يعتبرون أن المجتمع المدني هو المجموعات الدينيةَ ذاتُها، لذلك وجب أن تكون هذه المجموعات مسئولة عن التربية والصَحة والأمن الاجتماعي لأتباعها. وتُفَعِّل المَرجعيَّة الدينية في إطار رؤية مضادة للدولة أكثر من تفعيلها في المجال الأخلاقي. فاليقظة الأخلاقية التي يدعو إليها برنامج الحزب لا تَستَند إلى المرجعية الدِّينيَّة بقدر ما تقوم على كفاح مدني «ضد القيم السلبية مثل النفَاق، والكذب ونَكْث العهود، والفساد والسرقة، والإهمال واللامبالاة، وتراجُع الاهتمام بمفهوم المصلحة العامة، والمقاربة السلبية التي تمسُّ فكرة العمل».

ويتمُّ التركيز على أهمية العمل التطوُّعي واستقلالية القطاع الخاص. وتضطلع الحكومة في هذه الحالة بدور مُحفِّز للنمو، بينما ستتركَّز الأدوار التي ستقوم بها المجموعات الدينية على الزكاة باعتبارها ضريبةً دينيةً إجباريةً، وعلى الصدقة باعتبارها منحةً دينيةً تطوعيةً، وعلى الوقف أي (الأملاك المحبوسة)، مما سيتم تعبئته بشكل مُتَتَابِع لتحريك «الاقتصاد الاجتماعي»، والحلول محل دولة الرَّفاه.

الأخلاقية في هذا المشهد، حتى حين تُنسَب إلى المقدس، تشكِّل نتيجةً ووسيلةً للطموح السياسي الذي ينتهي إلى استتباع الديني لرؤية إصلاحية فيُقحمه، على مضض، في نسق علماني واضح. يتضاءل دورُ الأخلاق بوصفها ضمانًا للخلاص في مقابل دور البديل الذي تقوم به الأخلاقية في مواجهة تغوُّل الدولة؛ مثل الرغبة في عمل البرِّ والخير، ونمو المشاريعَ الرعائية التي ستَحلُّ محلّ الاقتطاعات الضريبيَّة، وستَقومُ فضيلة الرجال مَقامَ الإكراه

السلطوي من أجل ضمان النظام العام، بهذا تنضم الأخلاق إلى سياق عامٍّ يثمّن القطاع الخاص ومبدأ «التطوع».

لا يَتعلّق الأمر إذن بإقامة دولة كهنوتية؛ فهؤلاء الإسلاميون الجدد تخلّوا عن فكرة أن الدولة يجب أن تُنتَظَمَ في مجموعها وفق نظام إلهي متعال. ومع وجود الثقة التي تستند إلى إمكانية فوزهم في الانتخابات، فإنهم ديمقراطيون، مؤيِّدون لفكرة تداول السلطة؛ حتى مع الشيوعيين؛ لكنَّهم يعارضون تعدُّديَّة القيم، وينبذون بحزمٍ التحررَ من الأخلاق؛ حسبما ورد من قول عصام العريان: «نحن ندافع عن فكرة الحريات العامة، والنظام الحزبي، والانتقال السِّلمي للسلطة عبر الانتخابات، لكن هذه الميكانيزمات ستجد سَنَدَها في إطارٍ من الثقافة الإسلامية. نستطيع إذن أن نحترم كل الحريات المدنية ومبدأ المواطنة، وفي الوقت نفسه أن نمنع الكحول والشذوذ الجنسي والعلاقات خارج إطار الزواج لأن هذا كله ينافي الثقافة العامة».

وأخيرًا تفرض النسبيةُ هنا منطقَها؛ إذ إنَّ الاعتقاد في فكرة الحقيقة السياسية النهائية لم يعد موجودًا، وأصبح لديهم فكرةٌ معيَّنةٌ عن الحرية، أمريكية ربما، لا تتأسَّسُ على الحقِّ في الاختلاف، ولكن على الانعتاق من وصاية الدولة، تكمِّلها الفضيلةُ المدنيَّة التي تُعتبَر الأساسَ لـ«حكمانيَّة» جديدة، تُشرِف عليها إدارةٌ لامركزية يقودها كلٌّ من السوق والمشاريع الرعائية.

دخل حزب العدالة والتنمية التركي، بهدوء، في نفس المشهد الأيديولوجي لحزب الوسط الجديد ولكن بحجم أكبر وبنجاح انتخابي سهل. قيادات الحزب هم، في معظمهم، نتاج النَّواة الأيديولوجية الإسلاموية التي وضعها نجم الدين

أربكَان[١] منذ سنة ١٩٦٩ (حزب النظام الوطني ثم حزب الخلاص الوطني ثم حزب الرفاه) تحت شعارات عدة مثل السوق الاقتصادي الإسلامي، والتصنيع الكثيف لتركيا بهدف مناطحة أوروبا، والدفاع عن القيم الدِّينيَّة التَّقليديَّة.

نشأ حزب العدالة والتنمية سنة ٢٠٠٢ نتيجة انشقاق داخلي وقطيعة أيديولوجية مع فكرة الدولتية ومع المظاهر الهُويَّاتيَّة للحرس القديم، ليتبنَّى، بشكل مباشر، تَوجُّهًا أكثر ليبْراليَّة ويتحول إلى الدفاع عن اقتصاد السوق، والملكيَّة الخَاصة، والمُؤَسَّسَات الحُرَّة والمنافسة الاقتصادية الحرة. يطالب أعضاء الحَزب إذن بنموذج «محافظ وعولمي»[٢]، ويرفضون أيَّ ارتباط بحزب الفضيلة السابق، ويعيدون تعريف أنفسهم بوصفهم «مُحَافظين ديمقراطيين» بأجندة عمل واضحة ترتكز على: الاصطفاف لصالح مبادئ حقوق الإنسان، وليبرالية اقتصادية محافظة، وأخلاقية ديمقراطية، واندماج في الاتِّحاد الأوروبي.

توجَّه رَجَب طيِّب أردوغان إلى أوروبا، مباشرة بعد نجاح الحزب في الانتخابات، ليس فقط لطمأنة الأوروبيين ولكن أيضًا لتوضيح أولوياته. شعاره الكبير حاليًا هو: «موقفٌ متَّجه نحو المحلِّي في عالم عولمي». وهذا ما يفسر لمَ لَمْ تقلق الصناعات الكبرى في البلاد، غير الإسلاموية، بعد نجاح الحزب في الانتخابات؛ ليس بسبب وجود نقاط التقاء أيديولوجيَّة، ولكن بسبب عودة البلاد الى حكومة متجانسة، وبالتالي، إلى حالة من الاستقرار السياسي بعد إحدى عشر سنة من الحكومات الائتلافية. ومهما يكن فإن توجهات التجديد

(1) Ömer Caha, «Turkish Election of November 2002 and the Rise of «Moderate Political Islam», Alternatives, Turkish Journal of International Relations, vol 2, n* 1, automne 2003.

(٢) والعبارة لـ «روسان ككير -Rusen Cakir» المختص في شؤون الاسلام السياسي من تركيا.

داخل الإسلام السياسي قد غَدَت الآن «مستأنسة» (وفقًا لتعبير أحد المثقفين اللائكيين الأتراك[١])، وهي الملاحظة التي لن تُخطئ على صعيد ممارسة السلطة؛ إذ سيتم التأكيد على كل الخيارات الأيديولوجية والتوجهات الاستراتيجيَّة للحكومات السابقة، مثل الاندماج في أوروبا، والتعاون العسكري مع إسرائيل، ولائكية الدولة.

يَعتبر قادة العدالة والتنمية أن الأولوية ليست للمسائل الدينيَّة، ولكن للمشاكِل الاجتماعية والاقتصادية. وهم يعتزمون على الحفاظ على التراث اللائكي للدولة. وفي مجال السياسات الاقتصادية هم يدافعون عن توجُّه ليبرالي منفتح[٢]؛ دولة القانون يجب أن تنسحب من الاقتصاد لتسمحَ له بالتنافس والتعدُّديَّة، وتكتفي بدور الناظم والمحفِّز على الاستثمار. في الوقت نفسه، فإن بنَى التضامن الاجتماعي مدعوّة للانتقال من المُؤَسَّسَات العامة الى الزكاة والمشاَريع الخيرية. ومن ثمَّ يمكن للاقتصادي «كمال درويش»[٣] أن يفرح في النهاية إذ «إنهم يطبِّقون البرنامج الذي تفاوضتُ بشأنه مع صندوق النقد الدولي». كما يعترف مستشار الشؤون الأوروبية لدى وزير الشؤون الخارجية أن «هذه الحكومة قد قامت بما لم تقُم به الحكومات السابقة من أجل وضع تركيا خلف القاطرة الأوروبية»[٤]

---

(1) Jean-Michel Demetz et Nukte Ortacq, «La conversion des islamistes turcs», L'Express, 30 oct. 2003.

(2) Ö. Caha, art. cité, p. 108.

(٣) شغل «كمال درويش» منصبًا مهمًا في البنك الدولي منذ عام ١٩٧٨ مما سمح له بمساعدة تركيا على مواجهة الأزمة الاقتصادية المتفاقمة التي عرفتها في بداية الألفية. وكان درويش قد عمل وزيراً للشؤون الاقتصادية في عهد بولند أجاويد عام ٢٠٠١ وقد تمكَّن حينها من قيادة برنامج لانعاش الاقتصاد التركي في ذلك الوقت. (المترجم)

(4) (Cité par J.-M. Demetz et N. Ortacq, art. cité

إجماع الأتقياء

يُلاحَظُ إلى حدٍّ ما كيف أن المخيال الدينيّ الجديد هو سياسيٌّ في العمق ويحمل في طياته رؤية دقيقة لما يجب أن تكون عليه الدولة وعلاقتها بالمجتمع. ستزداد ضغوط الأجيال الشابة على العلماء والحرس القديم، تحت غطاء الخطاب الديمقراطي، لأجل تقليص البنَى السياسية وتخفيف أسلوب عملها وتليين هَرَميَّتها. في كل مكان آن الأَوان للمُؤَسَّسَة المُصغَّرة التي تنشدها أدبيات «المنَجمنت» الأمريكية والمُرَحَّب بها من قِبَل المفكرين الإسلامويين الجدد. في هذا السياق بالضبط سيحدث التقاء فكري وعملي بين من كانوا أعداء الأمس لأجل الدفاع عن تأسيس مجتمع مدني متدين تُسيَّر فيه الجماعات الدينية والقطاع الخاص، وفق منطق السوق والمشاريع الخيرية المتديِّنة، الفضاءات التي ستنتج عن تفكُّك المُؤَسَّسَات العامة. بهذا المعنى، ليس هناك أي فرق جوهري بين السياسات الاقتصادية التي يشجِّعها الإصلاحيون وبين الرؤى التي يحملها الإسلامويون المتحوِّلون إلى فضائل التقليص من السياسة؛ فكلاهما يحمل خطابًا يقترب بشكل مذهل من التيار الإنساني الأمريكي وتجسُّدَاته السياسيَّة.

تقدِّم الجبهةُ القوميةُ السودانيةُ التي تقف على رأس السلطة في السودان؛ وبسبب الحرب و الحصار المفروض على البلاد وضغوط اللوبي المساند لسياسات صندوق النقد الدولي في داخلها؛ مثالاً واضحًا في هذا الاتجاه. فالنظام الذي لم يَعُد قادرًا على إدارة الدولة عبر الضريبة التقليدية، والذي اتجه مباشرة إلى برنامج مستعجل للخصخصة بدا واضحًا أنه كان يصبُّ في صالح الإسلامويين أنفسهم، سيلجأ أكثر فأكثر الى الهِبَات من أجل بناء المستشفيات والمدارس والطرق، بل وحتى لتمويل قواته المَسلحة. وقد نتج عن ذلك، وبالتدريج،

تراكيبُ ماليَّةٌ كَفَلت للسكّان المحليين، شيئًا فشيئًا، تمويل الهياكل التحتيَّة التي يحتاجونها، مدعومين أحيانًا بمساعدة هبات رجال الأعمال الخليجيين وجزء من أموال الخزانة العموميَّة، و كل هذا يتم تحت إشراف أعوان البَلَديات.

ويعتبر النظامُ عن هذه الحقائقَ مذهبًا للدولة حين يتحدث عن «الاكتفاء الذاتي»، ليصف سياسةً تقوم على المشاريع الخيريَّة حيث تُجَنَّد جميع عناصر التضامن الإسلامي لهدف ترشيد عملية الانتقال من العام إلى الخاص في تسيير الموارد العامة. ما يلفت الانتباه هو أن تعبئة هذه الأجندات الإسلامية لا يعود إلى التوجُّه الإسلاموي العام للنظام بقدر ما يعود إلى التأثير غير المباشر للولايات المتحدة الأمريكية؛ فاللوبي الذي يساند برامج الهيكلة بتأثير من صندوق النقد الدولي نجح، وعبر وساطة خبراء محلِّين تكوَّنوا لدى الصندوق، في توجيه السياسات الضريبية والمالية للحكومة وفي فرض أغلبية توصياته. هكذا؛ ووفقًا لما يذهب إليه اقتصاديٌّ كان مقرّبًا من حسن التُّرابي؛ فان استحضار التقاليد الإسلامية في مجال أعمال البرِّ ليس إلا تطبيقًا لمفهوم «شبكة الأمان- safety net» الذي تدافع عنه مؤَسَّسَاتَ «بريتون وودز» لكنَّه صُبِغَ فقط بألوان محلية.

في مصر، ومع أنَّ الأمر لم يصل إلى هذا الحدِّ، يمكن أن نلاحظ أن مشاريع الإصلاح[1] في وزارة الأوقاف تركِّز اليوم على الدور الاجتماعي للمسجد، وعلى المجتمع المدني، وعلى الاكتفاء الذاتي، و هي الأمور التي تقع بالضبط في

(1) Daniela Pioppi, From Religious Charity to the Welfare State and Back. The Case of Islamic Endowments (waqfs) Revival in Egypt, EUI Working Papers, RSCAS, n* 34/2004.

قلب البرنامج النِّيوليبْرَالي الذي يتبنَّاه حزب الوسط . بل لقد دعا المفكر المصري محمد شوقي الفنجري في سنة ١٩٩٢ إلى الأخذ بنموذج مُؤَسَّسَات «فورد» الأمريكية و«فولبرايت»، مُستَبِقًا بذلك الخطابَ الإسلامويَّ الجديد بعدة سنوات، وبقدرٍ قليلٍ من الاختلافات عَن رجال الأعمال المصريين والنخب الليبرالية في السُّلطة. وسواء أكانوا إسلامويين أم لا، فالكلُّ ينضم إلى مخيال سياسيٍّ جديد ينقلونه إلى البنَى الإسلامية الخاصة بإعادة التوزيع كالوقف والزكاة؛ والتي تنبثق، وعلى غرار ما حدث في السودان، كصيغٍ محليَّة للتحرُّر من القيود.

يُلاحَظ في هذا السياق مثال «حسام بدراوي»؛ وهو رجل أعمال مهم مرتبط بالحزب الوطني الحاكم (PND) ويُعارضُ الحلول الدولتية من الناحية الأيديولوجيَّة، وهو عضو «المنتدى المدنيَ الجديد» وهو «خزَّان أفكار» مصري ذو طابع ليبرالي، وعضو في الغرفة الأمريكية للتجارة ومؤسَّسَة الغرفة الأمريكية التابعة لها، وهي جمعية تهتم بالأعمال الخيرية أسهمت بالمناسبة في تشييد دار للأيتام في الجيزة جنوبي القاهرة. في يوليو ١٩٩٧ أسَّسَ البدراوي «جمعية رجال الأعمال للرعاية»، وهي مُؤَسَّسة إنسانيَّة تجمع ثلاثين من رجال الأعمال المؤثِّرين وتناضل في سبيل ليبرَاليَّة تقوم على الاهتمام بالنواحي الاجتماعيَّة وترتبط بأجندة دينيَّة حيث يقول: « في نفس الوقت الذي كان فيه كلُّ شيء في مصر يتَّجه نحو احترام أكبر لقوى السوق أدركتُ قوة زكاة المال، إذا لم يكن لديك دورٌ اجتماعيٌّ واستقرارٌ داخل المجتمع فلن تستطيع مضاعفةَ أرباحك. والاستقرار المجتمعي لا تحقِّقُه الحكومة، بل يُحقِّقه الناس، والمنظَّمات غيرُ الحكوميةِ هي التي تُقيمُه. إن الإسلامويين فهموا فعلاً أن أفضل طريقة للحصول على دعم الناس كان في خدمتهم مباشرة عن طريق التعليم

وبعض الرعاية الاجتماعيَّة وهذا هو ما يقدِّمونه لهم. لقد نجحوا حيث فَشلت الحكومة. لقد أفدتُ من هذا المثال».

إن البدراوي ليس الوحيد على كل حال، فعلى المستوى المحلي وفي كل مكان، لا يكتفي رجال الأعمال المتدينون بأداء التزاماتهم الدينية فحسب. ففي تركيا كما في كل مكان «ينتَبه معظمُهم إلى أهميَّة التخطيط المنتظم وذهب بعضُهم إلى القول بأن على الدَولة أن تقوم بدور فعَّال لتحقيق ذلك». (١) لقد تحول «رأس المال الأخضر» لنمور الأناضول جزئيًا إلى ممارسات رقابية تتمدَّدُ بشكل مباشر على حساب الفضاءات الرعائيَّة التقليديَّة للدولة. ذلك لأن «رجالَ الأعمال المسلمين أولئك يشكِّلون أيضًا مانحين للخدمات العامة التزامًا بدين يحثُّ على الزكاة، فالجامعة الرفيعة «أرسييز- Erciyes» في مدينة «قيسَري- Kayseri» و كثيرٌ من المدارس، ومراكز الصحة، أو الموائد الشعبية، ما كان شيءٌ منها ليوجد لولا هؤلاء. تلك المدينة تعرف ما هي مَدينةٌ لهم به وهم أيضًا يَعرفُون، وهم يحصلون بفضل هباتهم على ضَمان الرَّاحة المعنويَّة والماديَّة». (٢) في مصر أيضًا، فإن رجال الأَعمال الآن يموِّلون المستشفيات، والمدارس، والحدائق العامة، وحتى مراكز الشرطة، أو يدفعون جزءًا من ديون الدولة؛ زيادةً على الزكاة التقليديَّة التي تفرض عليهم اهتماما أكبرَ بالمُعوزين.

وبالفعل، فإن المحافظات التي لا تزال تعمل بكفاءة هي تلك التي حدث فيها تعاونُ بين السلطات ورجال الأعمال مثلما هو الحال في المنيا

(1) S.Özdemir, op. cit., p. 152.

(2) M. Van Renterghem, «Loin d'Istanbul, petits arrangements avec l'islam», Le Monde, 9 déc. 2004.

والإسكندرية[1] مثلاً، حيث تمّ تطبيق ما كان يدعو إليه حزب الوسط قبل سنوات، أي بناء مجتمع مدني مزدهر يتأسّسُ على التقاليد الإسلامية في أعمال البرِّ، وترشيدها في شكل نظامٍ للمعاملة بالمثل مع موظفي الدولة، وتضمن نظَير ذلك لفاعليها الحصولَ على عقود وتسهيلات إدارية.

تفرض الزكاة الإسلامية نفسها إذن داخل هيئات تضامنية تعدُّدِيَّة بما تمثِّله من إمكانية التكفُّل بمتطلبات إعادة التوزيع مثل الصحة والتعليم، وَبشكل يفوق قدرات المُؤَسَّسَات الحكومية.

استحثَّت نقائصُ التعليم الوطني في قطاع التعليم، مثلاً، استجابات كثيرةً من جانب المجتمع. ففي مرحلة أولى تطوَّر نظامُ المدارس الخاصة التي كانت تُنشأ غالبًا بمبادرة من أثرياء ينتمون إلى الحزب الوطني الحاكم. وفي مرحلة ثانية استُخدمَت مقراتُ رياض الأطفال قرب المساجد لإلقاء دروس خاصة لتلاميذ الصفَ الأول الثانوي بحيث تحولت إلى ما يشبه مدارسَ موازيةً. في مرحلة ثالثة أُقيمَت «جمعيات التنمية»، والتي مثّلت رد فعل الدولة على ما اعتبَرته «أسلمةً زَاحفةً»، بحيث نوَّعت نشاطاتها وأضافت إليها، شيئًا فشيئًا، دُورَ الحضانة ودروس التقوية. ستتطور العلاقات التنافسية في سياق هذا الثالوث الجديد. فالمدارس الصغيرة الخاصة في الأحياء والتي أنشئَت بمنطق ربحي أصبحت مُجبَرة على مضاعفة أعمال الرعاية، مثل تخصيص مقاعد مجانية للأيتام، والتكفُّل بذوي الاحتياجات الخاصة... إلخ. في الوقت نفسه، لم تكُفَّ الجمعياتُ الإسلامويةُ عن رفع أسعارها كلما ازدادت خبرتُها في مجال التعليم

(1) S. Soliman, Le régime fort et l'Etat faible. La gestion de la crise financière et les changements politiques en Egypte sous Moubarak. Le Caire, Edition Merit, 2005 (en arabe).

الموازي. إن جمعيات التنمية والجمعيات الإسلاموية لا تختلف بالتالي من حيث أنماطُ عملها ولا تختلف من حيث جوهرُها، عن تلك الجهود الفردية لمن يُسَمَّون بـ«أهل الخير».

تؤكد دراسة حديثة عن الممارسات الطبيَّة في القاهرة، وعلى نطاق واسع، هذا المظهر اللافت فيما يخص العرض المُقدَّم في مجال الخدمات الطبية، وكذا الانخفاض النسبي في المعروض الديني الكلاسيكي. فـ ٦,٣٪ فقط من الأفراد المُستَجوَبين قالوا انهم يلجئون الى المستشفيات التابعة للمساجد.[1] أوضح مسحٌ آخر أنَّ هناك ازدواجيةً نوعيةً في الاتجاهين في الخدمات الصحيَّة التي يقدِّمها الإسلامويون، فـ«المُؤَسَّسَات الاجتماعية الإسلاموية تعتمد على التبرعات التي تأتي من الطبقات الوسطى، وهي توظف الأطبَّاء والمعالجين من الطبقات الوسطى، وتوفِّر خدمات نوعيةً للطبقات الوسطى؛ خدمات نوعية تفوق تلك المقدَّمة للفقراء».[2] بالنِّسبة للكاتب فمن الواضح جدًا أن الخدمات التي يوفِّرها الإسلامويون لا يمكن تصنيفها حاليًا ضمن سياسات الأسلمة بقدر ما تعبِّر عن استراتيجية إعادة إنتاج طَبَقي. فـ«حتى لو كانت هذه الشبكاتُ ذاتَ علاقات عمودية وأفقية، فإنَ تجنيدَ الفقراء لا يبدو أنه هدف أو نتيجة المُؤَسَّسَات الاجتماعية الإسلاموية. إنّ الدعوة تستجيب للاحتياجات الروحية والمادية

(1) A.K Nandakumar, Chawla, Mukesh &Khan, Mariam, «Utilization of outpatient care in Egypt and its implications for the role of government in health care provision», World Development, 28(1), 2000.

(2) Janine Clark, «social Movement Theory and patron-clientelism. Islamic Social Institutions and the Middle Class in Egypt, Jordan and Yémen», Comparative Political Studies, vol. 37, No. 8, octobre 2004, pp. 943-944.

للطبقات الوسطى(. . .). هذه المُؤَسَّسَات أُنشئَت للطبقات الاجتماعية التي تجد فيها فُرَص عمل وخدمات (. . .)، شبكاَت هذه المُؤَسَّسَات الاجتماعية الإسلاموية، التي تضم أصدقاء وعائلات، وبالنظر إلى الفوائد التي تقدمها؛ تمتدُّ خارج إطار الشبكات الإسلاموية، فالأطباء الذين يتم توظيفُهم هم غالبًا من غير الإسلامويين». [1]

في أنحاء العالم الإسلامي، يبدو إذن أن تحوُّل الحركات الإسلامية نحو السوق ونحو سياسة قائمة على الأخلاقية وعلى الأعمال الخيرية كبديل للتخلُّص من أعباء الدوّلة البيّروقراطيّة ما بعد الاستعماريّة، هو القاعدة. ذلك لأنه وبدلاً من المواجهة التي توخّاها المنظِّرون الإسلامويون؛ من المودودي الى سيِّد قُطب مرورًا بمصطفى السباعي، والذين آمنوا رفقة هذا الأخير بـ «اشتراكية الإسلام»؛ يتمّ الآن العمل في إطار اقتصاد السوق باستخدام الورقة الرابحة التي يمثِّلها التديُّن التعهُّدي، والتموقع في سياق الحركة العالمية التي تمثِّلها «التقليدية الجديدة»[2]؛ تلك التي تستهدف إدراج الاقتصاديات الحديثة داخل النظم الدينية التقليدية.

سيكتمل الأمر بتبني رؤية للعالم يعثرون فيها على خصوصية تُميِّزهم؛ هي أن يلج المرء عصر الحداثة من باب غير باب عصر الأنوار الفرنسية، ويعيد صياغة المجال الديني في نسخة غير طوباوية. ويبدو أنَّ مخيال إسلام السوق يميل تدريجيًا، وعبر مفارقة غريبة لكنها قوية، في اتجاه أمريكا المحافظة.

(1) Janine Clark, art. cité, p. 965.

(2) J. B. Rosser et M. V. Rosser, Comparative Economics in a Transforming World Economy, Chicago, Irwin, 1996.

خاتمة

محور الفضيلة

أعلن «غاي سورمان- Guy Sorman» أن «الأمريكيين أضحوا غير أوروبيين». لقد أصبحت أمريكا حاليًا مختلفة، إنها «حضارة متفرِّدة، فريدة من نوعها، متديِّنة بعمق(. . .) وما تزال غير قابلة للاختراق». [١] وذلك على الأقل بالنسبة لأوروبا التي يبدو أنها، وكما يقول «روبرت كاغان-Robert Kagan» أحد المحافظين الجدد، لا تزال تعيش في كوكب آخر [٢]، أوروبا التي تقوم على دولة الرَّفاه والعلمانية، والتي وجدت نفسها فجأة عُرضة لملاحقة مفكِّري الثورة المحافظة الأمريكية والدعاة الإنجيليين. فمنذ انهيار الشيوعية، وجد هؤلاء، في كل الحركات الداعية إلى التحرّر والأنسَنة العلمانية والمرتبطة غالبًا بأوروبا؛ مثل النَّسَويَّة وحقوق الشَّوَاذ. . إلخ؛ الشرورَ الجديدةَ التي تجب محاربتها. [٣] أمريكا ليست رغم ذلك غير قابلة للاختراق تمامًا بالنسبة للجميع. ففي الوقت الذي لم تكفَّ فيه أمريكا عن أن تكون متفرِّدة بالمقارنة مع القارة العجوز، هناك، باتجاه الجنوب، وكلاء جدد يقودون حركة الأسلمة، أقلُّ ارتباطًا بالإسلاموية بل أمريكيون على نحو متزايد. وهم يتوحَّدون حول النداء نفسه الذي يدعو إلى حداثة تتخفَّف أخيرًا من نسقها الفلسفي العلماني والدولتي

(1) Guy Sorman, Made in USA, Paris, Fayard, 2004.

(2) R. Kagan, Of Paradise and Power: America and Europe in the New World Order, New York, Knopf, 2003.

(3) Bernadette Rigal-Cellard, Les origines de la rhétorique de l'axe du mal: droite chrétienne, millénarisme et messianisme américain, Religioscope, 6 juillet 2003, http://religioscope.info/article_189.shtml

الفرنسي. أما الحجة بشكل عام فهي لصالح سياسة قائمة على الفضيلة والأعمال الخيرية التي تستهدف استعادة الديني في فضاءٍ عامٍّ يُعَاد تَدْيينُه وبعيدٌ عن تغوُّل الدولة؛ الأمر الذي يشكِّل الهدف الجديد لـ«النزعة المحافظة الرحيمة - compassionate conservatism» التي تتواءم بالنتيجة مع الواقع الحالي لشكلٍ ما من الإسلام.

ذلك أن الأمر يتَعَلَّق فعلاً بتعويض عملية التخفيف التي تمسّ المُؤَسَّسَات العمومية من خلال مجتمع مدني أكثر استقلالية وأخلاقية. هذه الدعوة إلى القيَم الأخلاقية يقودها تديُّن يتطلَّع إلى إخراج الفقراء من فكرة الجبريّة وإعادة تحَريك الرأفة والعمل الخيري لدى الأغنياء. ومن هنا يتأتَّى هذا التقارب بين الحملات الأخلاقية وبين الهجوم على دولة الرَّفاه. يحارب الدعاة الإنجيليون كل ما يَتَعَلَّق بالتسامح حيال الشذوذ الجنسي والإباحية واستخدام ميزانيات الدولة الخاصة بالإعانات الاجتماعية، في نفس الوقت الذي يقفون فيه بجانب المُؤَسَّسَات الحُرَّة. العمل الخيري، وإلغاء القيود، و السوق، والطُّهرانية الأخلاقيَّة كلها تلتئم في مشروعٍ فكريٍ متجانسٍ يتطلع الى الأخذ بزمام المبادرة وقيادة جبهة إعادة توزيع الثروة، من خلال اقتراحٍ البديل لدولة الرَّفاه؛ وهي تطلُّعات مشتركة لدى المخيال السياسيِّ لكلٍّ من إسلام السوق و«النزعة المحافظة الرحيمة».

هذا النموذج المحافظ الأمريكي الذي يربط بين الديمقراطية المُؤَسَّسَاتيَّة وبين الضغط ضد تعدُّديَّة أنماط الحياة، هو الذي يلوح في أفق التلاقي الذي يحدث بين إعادة الأسلمة البرجوازية تزامنًا مع انعتاقها عن النسق الإسلاموي. المحُافظة الأمريكية وإسلام السوق يتقاسمان نفس الطموح بشأن سلطةٍ بعيدةٍ وأقل

تدخلية، وإعادة تثمين حرية المُؤَسَّسَة والنجاح الفردي، والدفاع عن القيم العائلية وانعدام الثقة تجاه الوظيفة التوزيعية التي تتولاها الدولة. وهما يتفقان أيضًا في الإدانة الأخلاقية للفقراء التي تقوم على ما يشبه مُثلّثًا ملعونًا أضلاعه هي الفقر المرتبط بالبطالة والانحلال الأخلاقي الذي يرتبط في جانب منه بفكرة الذنوب. بدوره يتطور التديُّن بنفس الشكل؛ الإنجيلية، التي تمثّل الدين الأمريكي الأكثر ديناميكية، وإسلام السوق يتوافقان معًا ويتقاسمان رؤية مشتركة حول محبة الله التي لا تتضمّن الرغبة في الانتقام من المذنبين. الحملة الإنجليكانية التي تدافع عن فكرة المسيح الغنيّ الذي يحمل قيَم «نمط الحياة الأمريكية» تجد صداها في هذه العودة القوية لصورة النبي (محمد) بوصفه النبيَّ التاجرَ، بينما يتقدَّم نموذج التديُّن التعهُّدي والنشيط في كل مكان.[1]

تمثّل أمريكا في الواقع هذه النقطة الوسطى بين النموذج الثيوقراطي غير المرغوب فيه وبين «إسلام الأنوار» غير المرجَّح تحقُّقُه. في سنة ١٩٩٦، وقبل الأوان بسنوات، أعلن وزير الشؤون الخارجية التركي عبد الله غول يقول: «لقد أبلغنا الأمريكان أننا مستعدُّون للدفاع عن علمانيةٍ على الطريقة الأمريكية حيث

(١) يؤمن «روبرت فوغل- Robert Fogel» أن فكرة تعميم القيم المرتبطة بنموذج البروتستانتية الأنجلوساكسونية لديها فضائل متعلقة بإعادة التوزيع وهذه هي المهمة التي يضطلع بها أشخاص مثل «الأخ جيم» أو عمرو خالد، ويبدو أن الأخلاقية البروتستانتية تتراجع الآن في بيئاتها الأصلية بينما تشهد اتساعًا في البيئات الإسلامية. للمزيد راجع:
Robert Fogel, The Fourth Great Awakening & the Futur of Egalitarianism (Chicago, University of Chicago Press, 2000)
وأيضًا Pippa Jenkins et Ronald Inglehart, Sacred and secular : religion and politics worldwide (Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 163-169).

الدِّين وكلُّ المجموعات الدِّينيَّة توجد تحت حماية الدولة . نحن نتمنى بالفعل تعديلاً على هذه اللائكية التي تميِّز تركيا حاليًا بمعارضتها المنهجيَة للدِّين» . صراعٌ حظي بتقدير جريدة النهار اللِّبنانية التي التقطت هذا «النوع الثاني من العلمانية التي يجب أن تتحقق في العالم العربي في إطار «جمهورية ثانية» ، والتي تعني الانتقال من لائكية على النمط الفرنسي (أي تلك المعادية للكنيسة) الى علمانية مستوحاة من «النموّذج الأمريكي» . [١]

وبدون شك ، هناك أكثر من مجرد المزايدة في هذا الأمل الذي يأمله «عبد الله جمنستيار» بأنه يومًا ما «ستنضم أمريكا و إندونيسيا لبناء حضارة المحبَّة» . [٢] وهو حلم يحمل قدرًا من الواقعية حيث ، «سيستمر الدين في إحداث الأثر الأكبر على المجتمع عندما يتم طرح القضايا الأخلاقية في النقاش العام . وفي كثير من هذه التحديات ، سينضم الإسلام إلى المسيحيين الإنجليكانيين والكاثوليك التقليديين . يجب أن نتوقع أن التحالفات السياسية بين هذه المجموعات بشأن هذه المسائل سوف تزداد» . [٣] وهكذا يتحسَّب «هنري بلوشير- Henri Blocher» المعمدان في فرنسا ، الذي لا يخفي انبهاره بـ «قوة المعتقد الإسلامي» ، أن «البروتستانتية الإنجيلية والإسلام الفرنسي قد يجتمعان في بعض معارك الصحة الأخلاقية» ، كما هو الحال في التعبئة المشتركة بينهما

(1) Jihad al-Zein, «Pour une laïcité à l'Américaine», An-Nahar in Courrier International, novembre 2002.

(2) Alan Sipress, «Indonesian Cleric's Media Empire Millions Watch Imam's Broadcast Sermons, Buy His Line of Products», Washington Post, 2 juin 2004.

(3) Gregory Melleuish, «Globalised Religions for a Globalised World», Policy, vol 21, n* 2, hiver 2005, p. 20.

ضد العلاقات خارج إطار الزواج الـ PACS[١]. تلتئم على الانترنت أيضًا، جهود المسلمين والمحافظين المسيحيين في التعبئة حول قضايا من مثل الدفاع عن العائلة أو مشاريع مثل مبادرة موقع إسلام أون لاين التي تضمنت دعوة كل أنصار العائلة للانضمام في إطار شبكة جمعت بالفعل مواقع قريبة من المحافظين الأمريكان مثل «قيَمُنا الأمريكيةً -Our American Values»، و«الاتحاد الدَّولي للأُسَر - United Families International» و«استعادة أمريكا -Reclaiming America». نفس هذا الحلف المقدس سنجده في اللوبي المحافظ الذي ينشط في أروقة الأمم المتحدة بحيث تتحالف المنظمات المسيحية المحافظة الأمريكية التي تدعمها إدارة بوش مع الحكومات الإسلامية لفرض أجندة أخلاقية حول المسائل التي تتعلق بالشذوذ الجنسي و الإجهاض وما الى ذلك منذ العام ٢٠٠٢ . يقف إلى جانب الولايات المتحدة الأمريكية أيضًا دولٌ مثل السودان و ليبيا وعراق صدام حسين و إيران. اعترفت صحيفة الواشنطن بوست، التي تعجَّبت من هذا التحالف المخالف للطبيعة لأول وهلة بأن «تحالف الدول الإسلامية المحافظة والمنظمات المسيحية وضعت إدارة بوش في مواقف غريبة بحيث تواجدت جنبًا إلى جنب مع عدد من أسوأ خصومها . . . في حالة من التحالف الثقافي ضد أقرب حلفائها الأوروبيين والذين يدافعون في مجموعهم عن توسيع الحقوق السياسية والجنسية». [٢] سنتَّفق بالتالي بسهولة مع ما ذهب إليه الباحث «عمر كاها - Omer Caha» الذي يرى أن «انتشار

(1) H. Blocher, «L'avenir du protestantisme évangélique en France à l'aube du IIIe millénaire», La revue réformée, n* 208, 2000/3, juin 2000.

(2) Colum Lynch, «Islamic bloc, Christian Right Team Up to Lobby U.N.», The Washington Post, 17 juin 2002.

الليبرالية في العالم الإسلامي جعل المسلمين يعتادون لهجةً تحديثيَّة معتدلة بَدَت متوافقة مع قيَمهم الدينية فى نواحٍ كثيرة . من الواضح أن النموذج الفرنسي للتحديث الذيَ تَغلغل في عمق العالَم الإسلامي، قبل الحرب العالمية الثانية، قد خلَّف شعوراً بالعداء ضد الأيديولوجيات الدِّينية في الدوائر الحاكمة. وعلى العكس من ذلك، دفع النموذج النيوليبْرالي المسلمينَ إلى القَبول بقيَمٍ مثل الليبرالية والديمقراطية أو العلمانية . »[1]

ستسرِّعَ مشاريع الإصلاح في الشرق الأوسط الكبير -إذن- من وتيرة بلورة هده التحالفات حين يبدو أن إسلام السوق سيستفيد من إشكالية لم يكن بأية حال معنيًا بها وهي مسألة التحول الديمقراطي. بالفعل، ففي سياق يعتقد فيه الأمريكيون أن التحول الديمقراطي سيقود حتمًا إلى انتصار الإسلامويين، فإنهم يستبقون الأمر من خلال الانخراط في حوار مع القوى الإسلاموية التي من المرجَّح أن تستفيد من الانفتاح الديمقراطي المتوقَّع، وفي الوقت نفسه يدعمون بقوة فكرة انبثاق إسلام «مدني» و«ديمقراطي» من خلال استراتيجية «بناء الدين-religion-building»، وهو المفهوم الذي ورد في تقرير مؤسَّسَة «راند» عام ٢٠٠٣ والذي تم ضبطه إلى أن وصل الى ما يسمي حاليًا بالتواصل مع العالم الإسلامي Muslim World Outreach.

يتطلَّع هذا البيان بشكلٍ واضح جدًا إلى «سياسة إسلامية» جديدة للولايات المتحدة؛ فلابد من الانتصار في «حرب الأفكار» ولأجل ذلك يجب التأثير، ليس فقط على المجتمعات المسلمة، ولكن على الإسلام نفسه من خلال دعم إنشاء فضاء سياسي يمكن للمعتدلين (حسب وجهة النظر الأمريكية) فيه أن يعبِّروا عن أَنفسهم. ويُقصد بهم المفكرون الإصلاحيُّون المرتبطون بالصوفية

(1) O. Caha, art. cité, p. 113.

والإخوان المسلمين بشكل خاص. فالولايات المتحدة بدأت تجد لدى الإسلام السياسي، أكثر من مجرد تحالفات تكتيكية أو ظرفية؛ لقد وجدت فيه «القوة الكامنة التي يمكنها أن تحمل الفكر الجمهوري الذي يجسِّد المحافظة القائمة على ثلاثية «التقليد، ومسؤولية الجماعة، والأخلاق»، الأمر الذي يجعله، أي الإسلام السياسي، متوافقًا مع المحافَظَة التي تطبع الديمقراطية الجمهورية»[1] وهذا يفسِّر ازدياد اللقاءات بين كل من مسئولي وزارة الخارجية الأمريكية ومجلس الأمن القومي وممثِّلين عن الكونغرس الأمريكي وبين الإسلامويين. هذا يفسِّر أيضًا الموقف غير المتوقع لسفيرة الولايات المتحدة الأمريكية في المغرب التي تدخَّلت شخصيًا لمنع حل حزب العدالة والتنمية الإسلامي عشية اعتداءات ١٦ مايو ٢٠٠٣، و تدخَّل خَلَفُها الذي فَرَض في شهر أغسطس، تأجيل محاكمة نادية ياسين (كريمة المرشد العام لجماعة العدل والإحسان المغربية) التي تجرَّأت على القول بأن النظام الملكي لا يناسب المغرب.

إن كثافة سوء التفاهم بين طرفي الأطلنطي هي أمر نسبي بلا شك، ومثلها أيضًا مسألة الاتساق الداخلي لهذه الحملة الضمنية ضد الأنوار الفرنسية التي تتم باسم مَثَل أعلى مشترك هو «السياسة الأخلاقية». تبقى حقيقة أنه، وفي الوقت الَذي تكثِّف فيه النخب الفكرية في البنتاغون من جهودها لمكافحة أشكال العداء للولايات المتحدة وعدائها ضد كل ما يَتَعَلَّق بالإسلام، فإن أمريكا التي ترمز الى الثورة المحافظة تتبنِّى الحلم القديم الذي بشَّر به «لويس ماسينيون- Louis Massignon»؛ بأن يتحقَّقَ التفاهم مع الإسلام لصالح خوض صراعات داخلية

---

(1) Louis Cantori, «Democracy from within islam», Centre for the study of democracy, été 2003, vol 10 no 2.

جديدة ضد الأنسنة العلمانية، ولصالح سياسة إسلامية تقوم على فرضية إسلامٍ «مقبولٍ» يتحالف مع «العالم الحر» في الصراعات الكبرى التي يخوضها.

إسلام السوق المتحوِّل إلى فضائل السوق والشأن الخاص و إلى قضية الحد الأدنى من الدولة، يظهر الآن بوصفه الشريك المثالي للأمريكيين ليس فقط في سياستهم الشرق أوسطية، ولكن أيضًا في صراع الحداثة التي تواجهها أمريكا مع عصر الأنوار الأوروبية، ومع منطق العلمانية والدولتية. لقد تنبأ «توماس هُوبْز» منذ زمن بعيد بزمن الحروب الجديدة التي ستكون حروبًا فلسفية. ويبدو أن التاريخ يتَّجه إلى تأكيد ذلك؛ ففي مواجهة جيوبوليتيكا صراع الحضارات، ما زال ممكنًا اسَتشفافُ هُويَّة الحلفاء الفعليين داخلها.

مُلحق

أسلمة (المنجمنت)؛ في قِيَم التحقُّق الفردِي عند الإسلاميِّين

حسام تمَّام وباتريك هايني (١)

تتوغَّل «المنجمنت»(٢) داخل فضاءات الدِّيني بشكل متزايد بعد أن باتت تستهدف الشأن الشخصي والمعتقدات والقيم. «لقد أصبح هذا العلم يحمل طابعًا إنجيليًا(٣)» بسبب لجوئه إلى الأنماط الدينية من جهة ودخوله عالم الموضة

(*) نشرت هذه الدراسة باللغة الفرنسية في دورية «المجلة الفرنسية للإدارة» في عام ٢٠٠٧ . للاطلاع على النصِّ الفرنسي:

Husam Tammam et Patrick Heanni, Le management, nouvelle utopie islamiste..Une lecture managériale des textes, Revue française de gestion, Vol.33, no 171," Février 2007, pp.175-193

(١) حسام تمَّام (١٩٧٣ - ٢٠١١) صحفي وباحثٌ مصري مُتخصِّصٌ في دراسة الحركات الإسلامية المعاصرة، وهو مؤسِّسُ أول مرصد مُتخصِّص في دراسة الحركات الإسلامية، وقد شَغل منصب مدير تحرير قطاع الحركات الإسلامية بموقع إسلام أون لاين. أما باتريك هايني فهو باحثٌ سويسري في علم الاجتماع الديني، ومؤلِّفُ هذا الكتاب.

(٢) يتعلَّقُ «المنجمنت»، بشكل أكثر تحديدًا، بمجموع التقنيات التي ترتبط بتنظيم الموارد المُتاحة لإدارة مؤسَّسَة ما ويقع على رأسها فن تسيير العامل البشري بهدف تحسين الأداء والوصول إلى أفضل النتائجِ. لذلك هناك احترام مبدئي لمصالح كل الأطراف الفاعلة في المنظمة. تبعًا لهذا، يجد «المنجمنت» نفسه في علاقة تبادلية بين ثلاث مجالات؛ الاقتصاد والاجتماع وعلم النفس. على الرغم من تقاطعاته، وربما تطابُقه أحيانًا مع علم الإدارة، فإنَّ «المنجمنت» يكاد يرتبط بالعامل الإنساني بشكل خاص؛ بمفاهيمَ التحفيز وإدماج الفرد لذا يبحث «المنجمنت» بشكل خاص في أدوات التسيير الَّتي تسمح بتحسين أداء المنظمة ومنها العامل الإنساني وجانب القيم بشكل خاص. بينما تُركِّزُ الإدارة بما لها من وظائف ومستويات ومجالات على انجاز الأهداف باستخدام الموارد المختلفة، فهي وظيفةٌ وقيادة وتنفيذ وتخطيط بينما يبدو «المنجمنت» أقرب للتقنية ومنه مصطلح إدارة الأعمال الذي يُستخدم عادة لترجمة مصطلح «المنجمنت». (المترجم)

(3) Haefliger (S.), «La tentation du loft management» , Le Monde Diplomatique, mai 2004.

من جهة ثانية، ويبدو أن هذه الإنجيلية تصبُّ في صالحه بما تُضفيه من أهمية للأفكار الإيجابية وأفضل أساليب التنمية الشخصية[1]، تمامًا كما هو الأمر لدى المتحوِّلين إلى الإنجيلية البروتستانت أو الـ (Born Again) في الولايات المتحدة الأمريكية. فالكنائس الاستهلاكية ومذهب الازدهار ذو الأصل البروتستانتي مرورًا بدخول الدِّيني بقوة في أنماط الاستهلاك الجماهيري، مثل «البوب الدِّيني» والمتنزهات الروحية وإعادة تشكيل الدعوة الدِّينية عبر استخدام تقنيات التسويق؛ كل هذا يجعل نقاط الالتقاء بين «روح الرأسمالية» والتمثُّلات الإنجيلية المرتبطة بإعادة صياغة الدِّيني وانتشاره، واضحةً جدًا.

لا ترتبط هذه التحوُّلات بالأخلاق البروتستانتية الإنجيلية الأمريكية فحسب، إن هذه التداخلات بين الميادين الدينية والاقتصادية موجودة بقوة أيضًا في مصر في مرحلة ما بعد الإسلام السياسي.[2] فبينما يتضح التوجُّه الاقتصادي، بتعبير ماكس ڤيبر، بشكل أكبر ما يكون داخل ديناميات الأسلمة، فإن هذه الأخيرة تبتعد عن السياسة والمُؤَسَّسَات التي كانت تمثِّلها حتى الآن سواء كانت رسمية كالأزهر أو غير رسمية كالإخوان المسلمين؛ و بشكل عام تنفصل الدعوة عن الجماعات لترتبط بالفرد. هذا ما يجعل الحرس القديم في الإخوان يدفع تكاليف ذلك بحيث يتعاظم النقد الموجه لما يتم اعتباره تصلُّبًا وطائفية لدى الجماعة.

(1) Oliver Poole, «Des hypermarchés pour spiritualité soft» , The Daily Telegraph in : Courrier International, «Made in Bush», Hors série société, juin-juillet-août 2004.

(٢) حول ما بعد الاسلاموية في مصر راجع:
«Ils n'en ont pas fini avec l'Orient. De quelques islamisations non islamistes», in : Roy (O.) et Haenni (P.) éd., " Le post-islamisme"
في عدد خاص من مجلة: la Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, nos 85-86, Aix-en-Provence, Edisud, 1999

أما «المُتعهِّدون الدِّينيُّون الجُدُد» فهم ليسوا نتاج الإسلام السياسي. فعلى غرار الشكل الجديد من الإنجليكانيين الأمريكيين، يُعتبر هؤلاء المُتعهِّدون الجُدُد مستقلِّين ومُكوَّنين دينيًا خارج أي تأطير مؤسَّسي، عكس المناضل الإسلامي في سنوات السبعينات والثمانينات يأخذ المَستشار المتديِّن، من الناحية السوسيولوجية، مكان المهندس الملتحي، ليُرسي في المجال الديني أهمية متزايدة وشغفًا متضاعفًا بالإدارة ولامبالاة واضحة بمسألة الدولة. وفي الوقت الذي تتخفَّفُ فيه العلاقة بين الدين والدولة في مصر[١] يتراجعُ دور المستشار المتديِّن كراعٍ للتقاليد باتجاه دور المفاوض أو الوسيط بين النماذج الغربية والمحلية، كما بين المِخيال الديني وبين النظام الاقتصادي.

هكذا، وفيما يظل المخيال الديني مُصراً في عمقه على القضايا المتعلِّقة بالهوية والجذور، يظهر «إسلام جديد» يُكَيِّف الشعارات القديمة مع الدخول الكثيف للمجتمعات المسلمة في نظام اقتصادي جديد تقوده اليوم العولمة النيوليبرالية[٢]. بحيث يمدُّه عالم المؤسَّسَة بأنماط التفكير الضرورية. وبالنسبة لعملية الفردنة الدينية فإن النموذج الرائج هو المتديِّن الناجح، الطموح والمَرِن والذي يتجاوز الهرمية دون أن يخلَّ بمبدأ الطاعة، الذي يجمع بين سرعة البديهة، و روح المرح، والتعطُّش المستمرّ للنجاح، والانتماءات الطوعية.

(١) حول زوال الاستقطاب بين الدين والدولة يراجع مقالنا: «De retour dans les rythmes du monde. Une petite histoire du chant (ex-)islamiste en Egypte», Vingtième siècle, revue d'histoire, n082, avril 2004

(٢) حول هذا الإسلام الجديد راجع: Mosaad (M.), Islam and postmodernity, The new islamic discours in Egypt,DEA thesis, American University in Cairo, 2003; Tammam (H.), Haenni (P.), Sous le sourire des winners pieux, en Égypte, l'islam éclaté des lendemains qui déchantent, in: Zeghal (M.), Khosrokhavar (F.),

يمكن المجادلة هنا، بأن هذا الإسلام الجديد، وبتأثير من أدبيات الإدارة، يقدِّم النموذج المحلي لـ«روح الرأسمالية»؛ أي «مجموعة المعتقدات المصاحبة للنظام الرأسمالي والتي تساهم في تبرير هذا النظام ودعمه عبر شرعنة السلوكيات والأحكام التي تتواءم معه[1]» في هذا الإطار ودون القول بفكرة التراجع الهُوِيَّاتي، يساهم هذا الإسلام الجديد في انفتاح مصر على العولمة الليبرالية . .

التوجُّه الاقتصادي الجديد لحركة الأسلمة

*هذا الإقبال المحموم لإسلاميين سابقين على «المنجمنت» يرتبط جزئيًا بما يمكن تسميته «توجهًا اقتصاديًا» جديدًا تنتهجه حركة الأسلمة في مصر منذ منتصف التسعينات. ولا يحيل هذا التوجه إلى صفة «التجارة بالدين» التي تستخدمها الصحافة العلمانية لتصف هؤلاء بالانتهازية، لكنها تشير إلى ازدياد حالات التداخل وحركة التبادلات بين الفضاء الديني والنظام الاقتصادي في صورة عمليات صقل للقيم وتدريب للأفراد وتوفيق بين المعايير والمفاهيم.

بدأ التأكيد على هذا التوجه الاقتصادي في النصف الثاني من سنوات التسعينات. وهو السياق الذي بدا فيه أن الإسلام السياسي لن يحقق هدف الوصول إلى السلطة بحيث فقد الإخوان المسلمون جزءًا من قوتهم بسبب اندماجهم في النظام، فيما انكسرت الحركات الجهادية، وتمكَّن النظام من بسط سيطرته على النقابات المهنية معقل الإسلام الحركي.

من جهة ثانية، بدا أن هناك تشكُّكًا في الأهداف العامة للحركة و تذمرًا داخل

---

(1) Boltanski (Luc),Chiapello (E.), Le nouvel esprit du capitalisme, Paris, Gallimard, 1999, p. 46.

الجماعة من خطاب وتصريحات قادتها الذين تقدَّمت بهم السن، والذين بدوا خارج الواقع اليومي المعيش. برغم ذلك، كانت قلة نادرة من الإخوان من غادرت الجماعة. «الردة» عن الإخوان كانت أشبه بخروج مخملي أو ناعم يبتعد كثيراً عن شكل الانشقاق(١)، فحالات الخروج لا تُحدث ضجةً في الجماعة بل إن هناك حالة من التحوُّل في معنى الارتباط بها يعززه منَحى التوجه الاقتصادي الجديد الذي تحدثنا عنه بحيث: «يعود الأعضاء النشطون، مشحونين بحالة الفشل التي اعترت حركتهم، إلى المجتمع ويكوِّنون مؤسَّسَاتهم الاقتصادية الخاصة. معظم هذه المؤسَّسَات والمنظَّمات كانت قد اعتمدت في نشأتها الأولى على الإخوان المسلمين كمورد مالي وبشري. واستثمرت العلاقات الداخلية لإنشاء أعمال وأنشطة مستقلة(٢)».

تعبِّر الحركة بهذا الشكل، وبالنسبة للبعض، عن بنية للفرص الاقتصادية؛ فالعمل الاحترافي وقيم النجاح أصبحت تمثِّل الآفاق الجديدة لحركية تجسِّد أسبقيتها على الولاء السياسي القديم. الشكوى التي قدمها أحد المقاولين الإخوان الشباب ضد أخ له في الإخوان، تهرُّب من تسديد قيمة شيك مستحَقّ، لم تُثر مشكلة أمام قياداتهما «لم يدفع لي قيمة الشيك في أوانه. استشرت إخوانًا وكلهم قالوا لي إن البيزنس هو البيزنس، وأن العلاقة في السوق مفصولة عن العلاقة داخل الجماعة بحيث يجب أن تُبنى الأولى على أسُس صحيحة اقتصاديًا.(٣)»

(١) باستثناء الحالة التي يمثلها حزب الوسط الذي لا يزال ينتظر الترخيص له حيث فُصِل الأعضاء الذين أسَّسوه من صفوف الجماعة حين أعلنوا عن نشأته عام ١٩٩٦.

(2) Mosaad (M.), op. cit., p. 103

(3) Mosaad (M.), op. cit., p. 105

في الإطار نفسه سيظهر الإسلامي الناجح صاحب الفاعلية الاقتصادية والمتحرِّر من الالتزام السياسي، مستثمراً قيم الثروة والإنجاز. يَعتبر أحمد محمد وهو مسؤول إداري بموقع إسلام أون لاين[1] أنه: «عندما أساهم في نجاح مؤسسة فلأن الإسلام يأمر بالعمل لخير الإنسانية». يتأسَّسُ الآن مخيال دينيٌ جديدٌ قائمٌ على فكرة دحض الإدانات المعنوية الموجهة لمفهوم الربح: «أريد أن أكون شخصًا مهمًا... فاعلاً ومؤثرًا في الحياة الإنسانية»؛ يقول إخواني سابق. و«حين أنجز شيئًا فإنه يدل علي. أريد أن يكون لدي مال، مال كثير واضح للعيان». وفي نفس الاتجاه يقول إخواني آخر» يقول زملائي إن سيارتي مهترئة وإن علي أن أغيرها، ومعهم حق، أحب أن يلاحظ زملائي أنني غني (...)[2]».

بعيدًا عن أن يكون الأمر مبادرة لمجموعة من الإسلاميين الذين يودّون الظهور بمظهر المرح ليتجاوزوا خيبة الأمل، فإن هذا النوع الجديد من التديُّن، الجديد والمباشر والمرتكز على الثروة، يخترق بعمق مخيال الإسلام الجديد في مصر. فعمرو خالد، الداعية الإسلامي، والإخواني السابق أيضًا، ومنذ أول ظهوره في نهاية التسعينات، لم يفتأ يستخدم التوجّه الاقتصادي ليمنح للبرجوازية المتدينة خطابًا دينيًا محملاً بقيم الروح الرأسمالية الجديدة كالطموح للثروة والنجاح والإبداع والفاعلية والاهتمام بالذات[3]، ليقدّم ما يمكن تسميته نموذج

(١) إسلام أون لاين www.islamonline.net هو موقع إسلامي يرعاه الشيخ يوسف القرضاوي وحيث يبدو كمنتدى أكثر منه صوتًا إسلاميًا بحتًا حين يبدي اهتمامًا بفكرة التعددية وبالتالي منفتحًا على العالم.

(2) Mosaad (M.), op. cit., p. 99-100

(٣) حول هذه الشخصية و«نمطها» راجع:

Holtrop (Tjitske), Haenni (Patrick), Mondaines, spiritualités, Amr Khâlid, «shaykh branché de la jeunesse dorée cairote», Politique Africaine, Novembre 2002.

الثروة الفاضلة وفكرة الخلاص المرتبط بأعمال البر، مثلما يوضح بصراحة أحد أشد مناصريه: «الثروة هبة من الله والمسلم الغني أفضل عند الله لأنه سينفق ثروته في سبيل الله وفي أعمال البر». وأعلن عمرو خالد في غمرة من حماسه، أمام جمهور مشاهديه: «أريد أن أصبح غنيًا لينظر إليّ الناس ويقولوا: انظروا، إنه متديِّن غني، وسيحبون الله من خلال ثروتي، أريد أن يكون لي مال وملابس كثيرة لأحبِّب الناس في دين الله[1]». وسيبدأ عمرو خالد فيما بعد، في برنامج «صُنَّاع الحياة»، رحلة ضد الهوايات غير النافعة والإفراط في النوم مع التأكيد على بذل الجهد واستثمار الوقت والانضباط والجدية.

سيظهر هذا التوجّه الاقتصادي في المؤسَّسَات الدينية أيضًا لدرجة الحماس لكل ما هو ملكية خاصة، ففي وزارة الأوقاف يتم التركيز، في إطار برنامج الإصلاح، على الدور الاجتماعي للمسجد وقوى المجتمع المدني والاكتفاء الذاتي. وتقع هذه أيضا في قلب البرنامج النيوليبرالي لحزب الوسط والذي يدعو إلى الخصخصة و العودة إلى التقاليد المحلية لإعادة التوزيع كنظام الوقف والصدقة. بل إنه في عام ١٩٩٢ طلب المفكر المصري محمد شوقي الفنجري أن يؤخذ بالمثال الأمريكي الذي تقدمه مؤسَّسَات «فورد» و«فولبرايت».

ولم تفلت مؤسَّسَة الأزهر من هذا التأثير، فقد افتتحت قناة اقرأ المملوكة للقطب الإعلامي السعودي صالح كامل قسمًا مخصَّصًا للدعوة الموجهة للغرب، حيث فاجأ علي يوسف، المثقف المحسوب على دوائر تدعو إلى رؤية إصلاحية للإسلام، جمهورًا من الشيوخ برؤية جديدة ومتفرِّدة لفكرة الدعوة دعا فيها إلى مراجعة عاجلة للمفاهيم التقليدية للدعوة وحيث: «ينبغي النظر

(١) مقطع من درسه الديني: «الشباب والصيف».

للإسلام بوصفه منتجًا موجَّهًا للمستهلكين، حيث لا يجب الدفاع عن مميزاته بطريقة عقائدية صرفة بل عرضها وتقديمها بما يبرز فاعليتها المعنوية والاجتماعية». ويؤكد على ضرورة الاستعانة بنماذج التواصل وتقنيات التسويق. مرجعه في ذلك هو «التحولات الحاسمة»، وهي كراسة أمريكية حول الاتصال الفعّال موجهة إلى مختلف أنواع الكوادر تمت صياغتها من طرف أحد الجامعيين الأمريكيين.

في اتجاه آخر، سارع الإخوان المسلمون، بل وحتى قيادات الجماعة الإسلامية في السجون، وهذا هو الأمر اللافت، وباسم الدفاع عن الملكية الخاصة التي اعتُبرت مبدئًا إسلاميًا، إلى مساندة مشروع قانون طرحته الحكومة سنة ١٩٩٧ وكان بمثابة انقلاب مضاد على مشروعات الإصلاح الزراعي.[١]

وتشهد حركة المكتبات الإسلامية تحولاً مماثلاً، ففي حين ارتبطت محتويات هذه الأماكن، في وقت سابق، بالدعوة الى التقشُّف؛ نلاحظ اليوم فيها كتيبات مثل «من سيربح المليون[٢]» على شاكلة البرنامج الشهير الذي حقَّق رواجًا في العالم العربي، و قد اقتبست فكرة هذا البرنامج من برنامج مماثل لا يقلُّ شهرة يقدمه «جون بيار فوكول- Jean Pierre Foucault» ويعلن صاحب الكتاب، محمود المصري، الذي يدعو نفسه «أبو عمار»، أن الملايين متاحة في المساجد وأنها ليست ريالات بل حسنات. يُدان الطابع المادي للبرنامج الذي يلوح من عنوانه، غير أن التأكيد مستمرٌّ على قيم التنافس، كما أن البعد المادي يكتسب

(١) كان القانون يهدف لإعادة الأراضي الزراعية التي كان النظام الناصري قد وزعها على الفلاحين الى مُلاكها الأصليين وينهي العلاقة التعاقدية التي استمرت عدة عقود دون تعويض للفلاحين الذين يعيشون عليها.

(٢) محمود المصري، المدعو أبو عمار، من سيربح المليون، القاهرة، دار التقوى، ٢٠٠٣.

معنى دينيًا، فيتم التعبير عن الطابع المادي دينيًا من خلال المنطق الحسابي والعمليات الحسابية التي يجريها الكاتب ليثبت لجمهوره أسبقية حساب الحسنات على حساب الريالات. يتم الاختيار إذ ذاك بين ربح رحلات مجانية للحج أو ربح مكان في الجنة، وحين يتم التأكيد على أن حساب الحسنات لا خسارة فيه، حينها يصبح القارئ مدعوًا الى المطالبة بأضعاف ما يقدمه برنامج المسابقة (١٠٠ مليون بدل مليون مثلاً)، ذلك «لأن الله هو الغني». في هذه المكتبات توجد أيضا كتيبات إرشادية عن طرق الاغتناء السريع، لا سيما عبر الإنترنت، أو مختصرات حول «المنجمنت» لا تحمل أي إشارة للإسلامية: «نحن منفتحون، الإسلام ليس دين انغلاق»؛ هكذا يفسِّر أحد الباعة الأمر في مكتبة مملوكة لمُنشِد إسلامي مقرَّب من عمرو خالد.

حماس إسلامي للمنجمنت

ينفتح الإسلام الجديد، بشكل مزدوج، على العالم بصفة عامة كانفتاحه على مستوى المُؤَسَّسَة بصفة خاصة، وهنا يشكِّل اهتمامه بأدبيات «المنجمنت» صياغة أيديولوجيَّة له. والسؤال المطروح هنا هو كيف أن أدبيات الإدارة الموجودة في مصر والتي كانت مقصورة على كليات الاقتصاد، قد تركت الأفق المحدود للمُؤَسَّسَات لتتحوّل إلى أدبيات للجمهور العام مع ما تتضمَّنه من برنامج للإصلاح الاجتماعي بشكل يقودها إلى التفاعل مع الديني بل ومزاحمته؟!

بدأ كل شيء في أوائل الثمانينات عندما انتقل عدد من الإسلاميين العراقيين والكويتيين والفلسطينيين لمتابعة دراساتهم في الولايات المتحدة الأمريكية، من بينهم طارق السويدان الداعية الكويتي، محمد أحمد الراشد الذي يعتبر اليوم

أحد أهم مفكِّري الحركة الإسلامية[1]، العراقيان المقيمان في الكويت هشام الطالب ومحمد التكريتي ثم نجيب الرفاعي وعلاء الحمَّادي في الإمارات. لقد عاد هؤلاء في أوائل التسعينات محمَّلين بالفكر الإداري المنتشر بقوة في جامعات الاقتصاد الأمريكية، وتزامنت عودتهم مع فترة ما بعد حرب الخليج، بعد تحرير الكويت. وهي الفترة التي طُرد فيها العراقيون والفلسطينيون أيضًا من الكويت بسبب موقف عرفات المساند للعراق. ووجد الإسلاميون ملجأ في الأردن وبدأوا محاولاتهم لوضع التعليم الجديد الذي حصَّلوه في خدمة القضية؛ مضاعفة فاعلية الحركة في تنظيماتهم من خلال تحديث الثقافة الإدارية التي اعتبروا أنها لا تزال فقيرة تقتصر على المسائل اللوجستية (كتحضير انتخابات أو تنظيم عطل نهاية الأسبوع). لقد شكَّل كتاب محمد أحمد الراشد «صناعة الحياة» الذي كتبه سنة ١٩٩٢ ما يمكن اعتباره بيان «المنجمنت» الإسلامي. وفيه طرح الكاتب طموحه في بناء تصور جديد لتكوين إطارات الحركة. بعده بوقت قصير نشر هشام الطالب كتابه «دليل التدريب القيادي».

ومن الأردن إلى مصر، حوكي الأمر سريعًا، فبعد اندلاع المواجهة بين الإخوان والنظام، تم قمع الإسلاميين عبر الاعتقالات والقوانين الاستثنائية التي أدت إلى مثول أكثر من ١٠٠ من كوادر الحركة أمام المحاكم العسكرية بين عامي ١٩٩٥ و١٩٩٧، وكان هذا من ضمن ما أدَّى إلى بزوغ محاولات فعلية للبحث عن حل وسط داخل المشروع الإخواني. وفي ظل تراجع خيال الحصول على السلطة، سيقدِّم «المنجمنت» فرصة لتقديم معرفة ذات طابع «غير تصادمي».

وفي هذا السياق ستُكتَشَفُ الانتاجات الرئيسية التي تقيم الجسر بين الالتزام

(١) وقد كتب أيضًا: «المنطلق»، «المسار»، «صناع الحياة»، ورسائل العين.

الإسلامي وتطورات علم الإدارة. لقد أسهَمَ كتاب الشيخ يوسف القرضاوي «العبادات في الإسلام» في تطوير تصور عن التديُّن لا يرتبط فقط باحترام الواجبات الدينية التقليدية والانضباط داخل الحركة، ولكن يتضمَّنُ أيضًا فكرة الالتزام الإيجابي للفرد داخل المجتمع. . «الجهاد، الدعوة، هما بالنسبة لنا الطريق إلى الله. . لكن الآن نحن نكتشف شيئًا جديدًا هو الإتقان، الجودة، والتنمية». . مثلما يلاحظ أحمد محمد عندما يتحدث عن اكتشافه مبادئ «المنجمنت». أما بالنسبة لمحمد عبد الجواد، الإخواني السابق الذي يعتنق «المنجمنت» دون قيد أو شرط، فمن ضمن ثلاثين كتابًا كتبت في ميدان الإدارة فإن كتابًا آخر للشيخ القرضاوي «الوقت في حياة المسلم»، هو الذي وجَّهه باتجاه الفكر الإداري. محمد الغزالي، الداعية العملاق الآخر الذي سيصبح مرجعًا لتيار الإسلام الجديد، هو أول من سيقوم بربط المبادئ الإسلامية بأدبيات الإدارة من خلال كتابه «جدِّد حياتك» الذي يعد أهم كتبه الصادرة في بداية الثمانينات. في هذا الكتاب يتحدث الغزالي عن كتابين حول تحقيق الذات للأمريكي «ديل كارنيجي- Dale Carnegie»، وهو أحد أعمدة التفكير حول التمكين الذاتي self improvement وبناء المهارات skills building، لا سيما كتابه الأكثر مبيعًا «كيف تكسب الأصدقاء وتؤثر في الناس».

يمكن الاعتراف، حسب عبد الجواد، أن هذه الكتب الأعمدة لم تكن تحمل كيفيات محدَّدة لكنها جاءت في سياق كان قد أصبح مُعبَّدا لانتشار الأدبيات الأمريكية حول التحقُّق الذاتي من خلال ما كانت تقدِّمه من وصفات ونصائح في الحياة اليومية. خلال هذه الفترة أيضًا، نجح كتاب «La Dianetique» لمؤلِّفه

«رون هيبورد - Ron Hubbord» [1]، لكــن ترجمـة كـتاب «ستيـفن كـوفي» Steven Covey التي قدَّمها «الدسوقي عمار» في التسعينات هي التي ستحقق النجاح الباهر والأكبر وسط جيل الشباب من الإسلاميين؛ لدرجة أن أحدهم قال بعجب بعد أن فرغ من قراءته: «إن كل هذا يشبه ما يدعو إليه القرآن لكنه يبدو أكثر قربًا إلى أفهام الناس».

بالتوازي مع ذلك، لم تشهد فترة الثمانينات سوى أربع أو خمس شركات تتبنَّى خطاب «المنجمنت» في مصر، كلها نخبوية الطابع مثل مكتب عاطف عبيد رئيس الوزراء السابق، وشركة «تيم» TEAM المملوكة لنبيل شعث وزير التخطيط الفلسطيني السابق. في وقت لاحق، ظهر مكتب جديد: شركة الأمة المعروف بـ«سلسبيل» وهي الشركة التي طوَّرت أول برنامج حاسوب إسلامي، وهو برنامج لقراءة القران الكريم صُنِع في أيرلندا. «سلسبيل» كانت مملوكة للقيادي خيرت الشاطر، أحد الأعضاء الفاعلين في مكتب إرشاد جماعة

---

(1) . Ron Hubbard, La Dianétique: la puissance de la pensée sur le corps, 1950.
يتحدث الكتاب كما يلوحُ من عنوانه عن القدرات الفكرية والمعنوية مثل الفهم والعقلانية والتواصل وتأثيرها على الصحة الروحية والجسدية. وتصف مقدمة الكتاب مضمونه بأنه علم جديد حول القدرات العقلية يوازي في قوانينه قوانين العلم الطبيعي. نشر الكتاب في ٩ مايو ١٩٥٠ وحقق رواجًا كبيرًا في وقته، الكتاب الذي أصبح الأكثر مبيعًا في الولايات المتحدة الأمريكية انتشر لاحقًا في ١٥٠ دولة وتُرجم الى ٥٠ لغة. استخدم الكتاب في مجال العلاج النفسي والعصبي لكنه كان موجَّهًا بشكل خاص الى الجمهور بحيث يعرض ما يشبه تقنيات العلاج النفسي لكن للاستخدام الشخصي. ويبدو أن الكتاب الذي يجمع بين الفلسفة وعلم النفس والدين في توليفة علاجية تستهدف الرفع من قدرة الفرد على تحسين وضعه وعلاقته بمحيطه وتنمية قوته الروحية وإرادته الذاتية في التغيير، تحول الى ما يشبه الدين الطبيعي(la relig-ion de Scientologie) لدى ما صار يُسَّمى بكنيسة الحكمة، وهي طائفة دينية تعلن أنها تقوم على تعاليم «رون هيبورد». (المترجم)

الإخوان المسلمين ورجل الأعمال الاستثنائي وصاحب الرؤية كما يصفه مساعدوه. كان خيرت الشاطر يجيد فن «المنجمنت» ويقدِّم فيه دروسًا تكوينية بحيث كوَّن مركزه، في فترة وجيزة، مائتي شخص توزَّعوا، فيما بعد، بين مصر ودول الخليج حيث نشروا الفكر الجديد بين صفوف الحركة الإسلامية. «كان هذا تحولاً كبيرًا، أدركت حجم التغيير الذي حدث خارج مصر وحالة التأخر التي كنا نعاني منها نحن في الحركة الإسلامية في مصر» يقول أحمد محمد بشأن إقامته في السعودية حيث عمل مستشارًا إداريًا بعد أن كان قبل ذلك بسنوات قليلة، يعمل سكرتيرًا بمكتب في شركة سلسبيل.

بدأ «المنجمنت» في توفير فرص جديدة لتكوين جديد، و ابتداءً من عام ١٩٩٥ تضاعفت مراكز «المنجمنت» في مصر[(١)] والتي مثَّلها جيل من الشباب الذين ابتعدوا عن أيديولوجيا الحركة الإسلامية، وهم شباب تخرَّجوا غالبًا من أكاديمية السادات للعلوم الإدارية أو قسم إدارة الأعمال في كلية التجارة، ومولعون بالإنترنت؛ الفضاء الذي أصبح يسهِّل لهم الحصول على المعرفة الجديدة.

يتموضع «المنجمنت» كمنظومة معرفية تقع في سياق ما بعد حداثي (أو ما بعد نضالي بالنسبة للحركة الإسلامية). فمن ناحية تمت أسلمة أشكاله (مع بقاء المحتوى التدريسي أمريكي الطابع)، ومن جهة ثانية ابتعد عن الطابع الجماعي (collectif إدارات ومنظمات) ليركِّز على الفرد والتحقُّق الذاتي. أُعيد مثلاً نشر كتاب هشام الطالب «دليل التدريب القيادي» بعد سنوات قليلة تحت عنوان جديد هو دليل التنمية البشرية». وتتشابك المفاهيم الأساسية بشكل خالٍ من

(١) لا سيما مراكز مثل مركز المستشار، ومركز المستقبل، ومركز آفاق المستقبل، ومركز نماء، ومركز المهارات.

التصادم: مفاهيم الأسلمة (التي تعني إعادة قراءة المرجعية الدينية لمفهوم يقع في سياق خارج عنه) والعولمة (التي تعني الانفتاح على مساق معرفي يحمل تعبيرات من سياق مغاير) والابتعاد عن السياسة (أي الانتقال من التركيز على الجماعات إلى الاهتمام بالفرد).

بهذا الشكل، وبعد أن كان تفكير من سيُلقَّب منذ الآن بالشيخ محمد أحمد الراشد قد بدأ من مفاهيم التنظيم والمنظَّمات، سينشر بين سنوات ١٩٩٥ و ١٩٩٧ سلسلة كتيبات عَنْوَنَها بـ«رسائل العين» قدَّمت محتوىً هجينًا يتقاطع فيه علم النفس مع الإدارة والتسيير إلى جانب خطاب أخلاقي. وعلى منوال الدروس التي يقدِّمها الداعية البروتستانتي الأمريكي «نورمان بيرل» (Norman Pearle) التي يدافع فيها عن فكرة أن الدين هو الوسيلة الفعَّالة للوصول إلى ثقافة النجاح والإنجاز الذاتي، سينشر الراشد فيما بعد كتابًا حول التفكير الإيجابي بعنوان أكثر تحفظًا: «الإيجابية»، يتحول فيه الرضا الروحي والسعي نحو السعادة، إلى مثاليَّات جديدة. ولا يخفي أحمد محمد إعجابه بكتب الراشد: «إنه يقول لك أشياء غريبة بالنسبة لرجال الحركة الإسلامية، إنه يقترح عليك الذهاب لرؤية فيلم معين، أن تضع برنامجًا ما أو تذهب إلى السينما». وبالنسبة لأحد زملائه، وهو أيضًا أحد المتعاطفين السابقين مع الإخوان، فإن كتب الراشد تثير لديه وحيًا أو إلهامًا ما: «كان يشرح لك الحياة بشكل سهل، خارج نطاق الشريعة وخارج السياسة. إن هذا يخرجك من الأفق المحدود للفكر الإسلامي؛ نموذج الجهاد والقتال الذي تدور حوله كتب القيادة والتي ظلت تردِّد أن كل ما هو جيد هو بالضرورة إسلامي».

يعترف أحمد محمد أنه وبشكل تدريجي: «بدأ تيار ما يتمايز عن الحركة الإسلامية دون أن تظهر له قيادة أو مطالب»، ولم يمض وقت قصير حتى بدأ هذا الأخير في الابتعاد تدريجيًا عن الإخوان المسلمين مثل كل الذين تبنوا الفكر الإداري وأقحموه داخل مصر. وهو يفضِّل «التفكير بشكل فرداني، أن أرجع إلى وضع الإنسان، إلى تنمية الفرد». في ظل هذا المنطق الفرداني في أدبيات «المنجمنت» سيظهر مساق جديد مع نهاية التسعينات هو رسالة التحقُّق الذاتي للناس العاديين في حياتهم اليومية. الاستخدام الفعال للوقت، وبناء العلاقات الفعالة، وتنمية المزايا الاتصالية والنجاح العملي ستصبح هي المثاليات الجديدة. لقد اختفت الحدود هنا، بين فكر «المنجمنت» وبين علم النفس الجماهيري وبين مشروع البناء الشخصي.

كان طارق السويدان وعلاء حمَّادي يتقدَّمان بسرعة في دول الخليج. ولكن في مصر حدثت تعثرات في البداية تم تجاوزها. لاحقًا، بدأت «دار البشير» و«دار النشر والتوزيع الإسلامية» تستثمر في المجال بحماس؛ فبدأ نشر الأشرطة السمعية والكراسات التعليمية المدمجة الأقراص وكل الوسائط الإعلامية المتوفرة في مصر. ودخل السوق بسرعة مرحلة التخصُّص والتنوع. لقد تم اعتبار أن «هناك ما يكفي من المتخصِّصين في الشريعة». هكذا يقول أكرم رضا الداعية المستقل والحاضر في الكثير من القنوات الفضائية في الخليج، والذي يقدِّم في نفس الوقت دورات تدريبية في «المنجمنت» في مصر. يختص أكرم رضا مثلاً بموضوع العائلة[1] أما أحمد

---

(١) وقد نشر رضا أيضًا كُتيِّبات مثل: «بناء جسور التفاهم في الحياة الزوجية» و« بيوت بلا ديون» و«كيف تبنين بيتا سعيدا؟». أما أشرطته السمعية فتركز على مواضيع من مثل: «الخطوبة فن ومهارة» و«العقد حب وسعادة».

محمد فيهتم بعالم المؤسَّسَة[١] بينما يقود محمد عبد الجواد اتجاهًا أكثر عمومية.[٢]

هكذا، وبعد عثرات البداية، سيعرف المساق الإداري مرحلة من تجسيد النجاح إلى درجة أن دور النشر الإسلامية شرعت في إعادة طبع الكتب الأولى التي سبق نشرها بل وتقديم عروض للكتابة في مواضيع جديدة يراها المختصون مرتبطة بالمجال. يقول هشام جعفر رئيس تحرير موقع إسلام أون لاين: «عندما كنَّا في مركز «نماء»، كنَّا دائمًا نستبق المعارضة المتوقعة؛ معارضة للتغيير والقيم الجديدة التي يحملها الخطاب الإداري، معارضة خطاب غير معروف. الآن هناك حماس لهذا الخطاب، لأنه إذا أردت اليوم أن تنجح في سوق العمل فيجب أن تمتلك مجموعة من القيم التي ترتبط بهذا العالم».

«الاقتباس الإسلامي».. أو الرؤى الهُويَّاتِيَّة كشرط للانفتاح الثقافي

«المنجمنت»، أو الصحوة الإدارية بتعبير أحمد محمد، باعتباره حركة انفتاح و بالنظر إلى حجم المقاومة التي أفرزها، لم يفلت من التوجُّه الهُويَّاتي الذي وسم الفكر الإصلاحي بتنوعاته منذ بداياته الأولى في القرن التاسع عشر.[٣]

(١) نذكر من ضمنها مجموعة المقالات التي نشرت في سلسلة «معًا نتطور»، المشروع الذي يشرف عليه، والمنشورة على موقع إسلام أون لاين مثل: «تعالى نهندر مكاتبنا» و«اجتماعات فاشلة التنظيم» و«كيف تقيِّم موظفيك».

(٢) يركز حاليًا على سلسلة كُتيبات تهدفُ إلى «تقديم الثقافة الإدارية للأطفال». وهو صاحب عدد من الأقراص المدمجة حول المبادئ الأساسية للتفكير الايجابي وتحقيق الذات، وسلسلة من الكتيبات حول نفس الموضوع. كما نشر أيضًا كتابه حول «تحقيق الذات»، طنطا، دار البشير، ٢٠٠٢

(3) Roussillon Alain (éd), 1995, "La modernité disputée : Réforme sociale et politique en Egypte", in : Entre réforme sociale et mouvement national, identité et modernisation en ?gypte, 1882-1962, Le Caire, CEDEJ

ويُقصد بالتوجُّه الهوياتي: الإكراهات التي يفرضها أي فاعل اجتماعي يروم تقديم الجديد في قالب ابتكاري يتسم بالمحلية. بمعنى انه يريد أن يصوغ التجديد الذي يقدمه وفق أنماط تكتسب مشروعيتها من الخصوصية المحلية، أي أن ينتمي إلى تراث ثقافي أو ديني أو كلاهما معًا.

بالرغم من ذلك، فهذه المواءمة الهُويَّاتية هنا لا تتم في سياق رد الفعل (بمعنى كمعارضة نظام داخلي لنظام خارجي اعتُبر عدوانيًا أو غير مقبول ثقافيًا)، بل يُنظر إليها باعتبارها موقفًا تكيُّفيًا (أي التأكيد على مقبولية موضوع ما بالإشارة إلى محتواه محليًا). في هذا المشهد بالضبط يتموضع أكرم رضا عندما كتب كتابه الناجح «إدارة الذات؛ دليل الشباب إلى النجاح»، حيث يطرح فيه المعايير العشرة للنجاح. ويعتبر أنه لابد من التحرُّر من المؤلفين الأمريكيين باعتبار أن هذه هي معايير تختلف من مجتمع لآخر، وتنمية «نمط وروح مصرية، عربية، مسلمة». وينادي بذلك إلى تعريب أو أسلمة أدبيات تحقيق الذات دون تمييز بينها. يجب، كما يذكر، تطوير معرفة «تأخذ في الحسبان خصوصياتنا الثقافية وتراثنا الذي يمتد لأربعة عشر قرنًا، حتى لا نقدِّم معرفة مقطوعة عن تراثنا الإسلامي».

في نفس الاتجاه أدخل مركز «نماء» «المنجمنت» في برنامج تكوين عام للكوادر بعد عودة محسن رشوان من كندا. ومحسن رشوان هو أحد مؤسِّسي المركز وهو مفتون بدروس الإدارة التي حصل عليها في كندا. ولكن وبسبب الانتقادات الكثيرة الموجَّهَة من طرف الإخوان، أعيد صياغة عدد كبير من الأمثلة المتعددة المعطاة في الدروس المقدمة، كما هو الحال مع موضوع إدارة الوقت، وفق «إطار إسلامي»، كما يقول هشام جعفر.

بالمثل، فإن درجة مقبولية أي معرفة خارجية ترتبط أيضًا بقدرتها على توليد ردود أفعال إيجابية. بهذا يقول خالد حنفي، وهو محرر الصفحة الاقتصادية بإسلام أون لاين محلية الدعوة الإلكترونية؛ الوجهة الإعلامية لمنظمة الدعوة الإسلامية العالمية التي ترتبط بمشاريع شراكة مع إسلام أون لاين، يقول أن «ثقافة «المنجمنت» الأوروبية لا معنى لها ما لم تُعَد صياغتها مراعاة للسياق، وهنا بالضبط يتدخل الإسلام». محمد عبد الجواد أيضًا، الذي ينظر إلى المعرفة الإدارية كـ«تراث عالمي» و يقف ضد فكرة «المنجمنت» الإسلامي، يرى أن المشكلة الحقيقية مع أدبيات «المنجمنت» الأمريكي هو أنها «جافة»، وغير مقروءة على نطاق واسع وأنها يمكن أن تعارض القيم المحلية. و بالنسبة له «لابد من إعادة صياغة الرسالة مع الأخذ في الاعتبار سياق الاستقبال حتى يضمن قبولها بشكل حسن»؛ مثلاً «في موضوع مثل إدارة الوقت، لا نستطيع أن نطبِّق الوصفات الغربية كما هي، الوقت مهم فعلاً لكن يجب أن نأخذ في الاعتبار جانب الاحترام وواجب اللياقة، يجب الانتباه لهذا أيضًا». في نفس هذا الإطار من «التبسيط والتكييف مع الثقافة المصرية»، كتب عبد الجواد كتابه حول «أسرار التميز الإداري والمهاري في حياة الرسول ﷺ» حيث يحذر من البداية وفي مقدمة الكتاب، من أن الأمر لا يتعلق بالنسبة إليه بـ«إلباس الشيخ طاقية الخواجة[1]».

مقدمة النص التفاعلي الصغير المتداول في الشبكة الداخلية لمقر شركة «ڤودافون» في مصر يمكن أن تكون مفيدة للإحاطة بالنهج الذي يقدمه المروِّجون الإسلاميون لثقافة «المنجمنت». يقوم الملف على برنامج لطارق السويدان يقدم

(1) Abdel-Gawâd (M.), Les secrets du management efficace, op. cit., p. 9.

فيه لكتاب «ستيفن كوفي- Steven Covey» الرائج «العادات السبع لأكثر الناس فعالية - The Seven Habits of the highly Effective People» ولكن من «وجهة نظر إسلامية». وحسب المؤلف أو المؤلفين فإن «العادات السبع لا تتعارض مع أي من المبادئ الإسلامية، لكن ما فعله طارق السويدان هو نوع من الاقتباس الإسلامي للعادات السبع بسبب أنها موجودة أصلاً في الإسلام قبل أن يكتبها «Dr. Covey»، وغالبًا ليظهر إلى أي حد يمكن أن تكون العادات السبع هذه ضرورية وذات قيمة لكل مسلم». يمكّن هذا «الاقتباس الإسلامي» لنصٍّ «كوفي» من بلوغ هدفين: فنتيجة «عرض مفصل للآيات القرآنية والأحاديث وأجزاء من تاريخ حياة الرسول[١]» والتي تحيل إلى مبادئ «كوفي» Covey، سيكون القارئ قادرًا على «فهم هذه العادات والانتباه إلى أهميتها لتوجيه أنفسنا باتجاه النجاح في الحياة الحالية والحياة الآخرة»، مرورًا بـ«إظهار مدى ثراء ثقافتنا الإسلامية».

إذا كان مبدأ الاقتباس محل اتفاق هنا، فإن موقع الإسلام في هذا العمل يبدو بالمقارنة ضئيلاً؛ لأنه يلعب دورًا في تنظيم الفضاء الذي يستقبل التدفقات الثقافية العولمية من دون أن يكون له دور في هيكلة محتوى ومضمون مشروع معين. ويؤكد محمد فتحي، الخبير في «المنجمنت» والقريب من الإخوان، أنه بالنسبة لطارق السويدان فإن الأمر يعني «مد جسور بين التراث وبين المعرفة الإدارية الجديدة»، ولهذا فهو يستهدف «الكتابة بلغة الناس» من خلال «إضافة البعد الثقافي والحضاري للإسلام». من ناحية أخرى، «أسلمة العلوم الإدارية ليست مهمة، المهم هو تطوير الإمكانات والمؤهلات الشخصية للفرد العربي

(١) كُتِبَ النصُّ بالعربيةِ والإنجليزية، ونحن نُوردُ هنا ما كُتبَ باللغة العربية.

والمسلم». يصير الإسلام إذن «مطلوبًا» في نهج من الوساطة الثقافية والانفتاح الذي يتأسَّسُ على توجِّه ثقافوي حدَّدناه سابقًا. هكذا، وكما يرى محمد فتحي فإن «المنجمنت هو خير عام مشترك بين الجميع وبين كل الأديان. ومحاولة إعطائه روحًا أو نكهة إسلامية تستهدف تسهيل قبوله لدى الفرد المسلم، وأيضًا بهدف تفاعل الإسلام مع الآخر. الشيء الذي يلتقي مع التوافق الحضاري لا الصراع بين الحضارات، أي، الحوار الحضاري مع الآخر». وكما لدى عبد الجواد وأكرم رضا، فإن الإسلام هو فضاء للتفاهم وليس أساسًا لمشروع محدَّد، احتجاجيًا كان أم لا. يهتم رضا بأدبيات «المنجمنت» لأنها أصل نجاح الغرب على الرغم من أن الغرب لم يعرف القرآن يومًا!. هدف المفكِّر الشاب إذن هو «تقديم هذه المعرفة دون الوقوع في فخ الابتعاد عن الوحي القرآني». ما يفسِّر أنه بالنسبة لأنصار «الصحوة الإدارية» فإن الإسلام هو ثقافة حينًا وحضارة حينًا آخر ودين في حين آخر، وأن الاحتجاج بها يتزاوج طواعية كما رأينا، مع مرجعيات هُويَّاتية أخرى مثل الهُويَّة المصرية أو العربية، ذلك أن ما يهم ليس الإسلام في حد ذاته بل المرجعية المحلية كطريق ضروري لتوصيل الرسالة. «يجب التوقف عن قول إن كل إنجازات الغرب موجودة في الإسلام» يقول فتحي بحدَّة لأحد زملائه: «نحن فعلاً قدَّمنا للغرب، لكن هو من يقدِّم لنا اليوم. يجب إذن أن نأخذ المعرفة من الغرب مباشرة. والشيء الوحيد الذي قد نفعله هو إعادة صياغتها في إطار التراث والثقافة الإسلامية لجعلها في متناول الناس».

إسلامٌ هشٌ كفضاء للعلمنة:

يتحول الإسلام بهذا الشكل إلى أداة في عملية عولمة ثقافية حيث يشكِّل المروِّجون للإسلام الجديد، ممثليها المحليين. الإسلام الجديد إذن يقود قطيعة

مزدوجة مع الموقف الإسلامي التقليدي؛ فمن جهة، هو يقلب العلاقات ما بين الإسلام والهُويَّة بوضعه المرجعية الدينية في خدمة الانفتاح على الآخر. ومن جهة ثانية، فهو ينتقل من وضعية المضمون الخاص إلى صيغة «الحاوي». يمكن اعتبار الإسلام الجديد في هذه الحالة، محركًا أو أداة لعملية العلمنة. الإسلام هنا لا يشكِّل المحتوى، بل يصبح مجرد إطار.

هكذا، يبدي محمد عبد الجواد، أحد أهم مناصري «الصحوة الإدارية»، امتعاضه من محاولة إرجاع كل شيء للإسلام، وبالنسبة له فإنه ليس هناك شيء اسمه «منجمنت» إسلامي بشكل خاص يمكن إنشاؤه لأن «المنجمنت»، كمعرفة أجنبية، لا يحمل أي تعارض مع الإسلام: «كل ما يتجه في اتجاه مفيد هو جزء من الديني طالما لم يتعارض معه، حتى لو لم نتمكن من أن نضيف عليه رقمًا لآية قرآنية أو حديثًا نبويًا.. هذا هو الإسلام». إذن، كل شيء لا يتعارض مع الإسلام فهو إسلامي. هكذا نلحظ كيف تتضاءل مساحة الديني بحيث ينتهي ليتوافق مع التدفقات الثقافية الأجنبية.

في نفس هذا الاتجاه لا تجد «دار النشر والتوزيع الإسلامية» والمملوكة لأحد الإخوان، حرجًا في نشر أدبيات الإدارة، ذلك لأنه، وبالنسبة لمحمد فتحي فإن «ثقافة الإدارة لا تناقض وجهة النظر الدينية»... حتى عندما يبدأ هذا الأخير أحد كتبه[١] بعبارة لكونفوشيوس. «أنا رجل إدارة ولست رجل دين، لن أشير إلى آيات قرآنية إلا إذا كان ذلك ضروريًا فعلاً» هكذا يقول: لم يعد الإسلام هو المهيكل، بل أكثر من ذلك، أصبح يساهم في إحداث المواءمة بين المعايير الأخلاقية التي تتشكَّل خارج نطاقه.

(١) أبجديات التفوق الإداري، القاهرة، دار التوزيع والنشر الإسلامية، ٢٠٠٠.

الأسلمة هي إذن عملية فرز لتدفُّقات العولمة دون أن تعمل على التأثير في محتوى الرسالة المستقبلة.[1] بهذا الشكل يرجع أكرم رضا في كتابه «متعة النجاح؛ حتى نعلم معنى السعادة» إلى كتاب «ستيفن كوفي- Steven Covey»، رجل القيم الذي يحظى بفضل هذا باحترام كبير لدى الإسلاميين، لكن دون أن يقدر تمامًا على اتّباع نسبية الكاتب الأمريكي الذي يرى أن الأديان هي أساس السعادة التي يجب تنظيمها فيما بعد. فبالنسبة لرضا، واضح أن الإسلام هو الدين الوحيد الذي يؤسِّس سعادة الإنسان الفردية فعلاً، ولكن منهج الوصول إليها هو ما يحمل طابع العالمية.

منطق الفرز هذا طبعًا ليس جديدًا، إنما الجديد هو المعايير المستخدمة في عملية الفرز. فحتى الآن كان الموقف الإسلامي هو «الأخذ بالتقنيات ورفض القيم»، لكن نموذج الإسلام الجديد يأخذ القيم الغربية التي تعتبر متوافقة وغير متعارضة مع قيم الإسلام دون أن يصاحب ذلك، بالضرورة، جهودٌ للتكييف أو حتى عمليات فرز عميقة. يرى هشام جعفر أن «المسالة هي معرفة ما إن كنت تملك القدرة على استنبات معرفة خارجية انطلاقًا من انتمائك الثقافي وبالنظر إلى ما يختص بك، أو إذا ما كنت تكتفي فقط بالاستيراد. حاليًا نحن نكتفي بالاستيراد: الفرد، النجاح، التحقُّق، هذه هي قيم المعرفة اليوم». بالفعل، ما يثير الدهشة هو غياب الإبداع الذي قد يرافق عملية «نقل الثقافة الإدارية» كما يقول أحمد محمد.

(١) هذا الانتقال من «المحتوى» إلى «الحاوي» يمكن ملاحظته أيضًا في تطور الأغاني التي ألفها أعضاء أو متعاطفون مع الحركة الإسلامية: النشيد الإسلامي في السبعينات، الثوري والاحتجاجي والرافض للغرب صار الآن «الأغنية الحلال» التي تضع نفسها في عولمة موسيقية بحيث لا تركز إلا على كونها «نظيفة».

تظل عملية التوطين إذن مرتبطة بمستوى الخطاب، أكثر من ذلك يلاحظ هشام جعفر أنها أحيانًا تشبه «إنزال معرفة أجنبية في مفاهيم الثقافة المحلية دون أن يكون هناك إنتاج لمعرفة جديدة» وهو طبعًا الطموح الذي يشير إليه بالتحديد مصطلح «المنجمنت» الإسلامي أو «الإدارة الإسلامية». بغض النظر عن التبريرات المحلية، فإن الإسلام الجديد هو إذن أداة للتثاقف. فالتحدي لدى هذا التشكيل الأيديولوجي الجديد يكمن في تحديد إسلامية المشروع المقترح (أي أسلمة «المنجمنت») وليس طرحًا لمشروع إسلامي شكلاً ومضمونًا. في طابع من السخرية يذكر أحمد محمد أن لديه برنامجًا اسمه «طبعًا نحن نقدر على ذلك» ولكنه يرى: «في قرارة نفسي أنا أقول أننا نقدر طبعا على ذلك لكن إن شاء الله، طبعًا يمكنك الفوز في الشيء الذي تشغل فيه طاقتك حتى تتمكن من النجاح، لكن بإذن الله». ويسأل نفسه ما هو الإسلام إذن بالنسبة لي، يجيب: «الإسلام يمنحني هذا البعد الذي يقول لي: لك دور في الحياة. فأنا كمسلم أؤمن بالحياة الآخرة، وأنا أتصرف بموجب الغيب. وهذا هو بالضبط ما كان «توم رودال- Tom Ruddell»[1] يشرحه في كتابه «The Mecca Factor». فحسب هذا الكاتب، إن الذين ينجحون هم الذين يؤمنون بالحياة الآخرة، أما الخاسرون فهم الذين يؤمنون أن حياتهم تنتهي عندما يموتون». خارج إطار هذه التحولات المثيرة التي تربط بين ثنائية «مؤمنون / غير مؤمنون» وثنائية «الرابحون/ الخاسرون»، فإن المثير للاهتمام هنا هو هذه الطريقة التي يستخدمها هذا الإخواني السابق الذي لا يزال يحافظ على تديُّنه العميق، ليشرح بها لأحد زملائه، الذي لا يقلُّ تدينًا عنه، معنى الإسلام لديه؛ إنه يعتمد في ذلك على

(1) Tom Ruddell , The Mecca Factor Five Imperatives for a Successful Life , Capstar Corp., 1997

المفاهيم الدينية التي يوردها مؤلف أحد الكتب الرائجة حول التحقُّق الذاتي، وهو مؤلف مسيحي، بل وأمريكي مسيحي إضافة إلى ذلك؛ كتاب (The Mecca Factor) الذي لا يحيل هنا إلى مكة، المدينة المقدسة، بل إلى الأعمدة الخمسة لحياة ناجحة وهي: الجاهزية Motivation، التعلُّم Education، التركيز Concentration، التواصل Communication، والإنجاز Achievement.

أسباب الحماس الإسلامي للمنجمنت

في أقل من عشر سنوات إذن غزت المبادئ الإدارية فضاءات الإسلام الجديد، التي كانت تتسع بدورها. دور النشر الإسلامية الرئيسية، دار البشير ودار التوزيع والنشر الإسلامية، تخُصِّص الآن جزءًا من إصداراتها الخاصة لأدبيات «المنجمنت». و يستخدم طبيب النفس والمناضل الإسلامي السابق في جامعة الإسكندرية في سنوات السبعينات، عمرو أبو خليل، كتب زميله وصديقه محمد عبد الجواد بسبب نقاط التقارب بين محتواها وبين علم النفس. كما فتح موقع إسلام أون لاين نطاقًا جديدًا لتحقيق الذات أسماه «معًا نتطور»، وتخصِّص له مجلة الدعوة قسمًا هامًا من صفحتها الاقتصادية، دون أن ننسى محاولات أسلمة الكتاب الرسالة لـ «ستيفن كوفي- Steven Covey» المتداولة على الشبكة الداخلية لشركة «ڤودافون». في الإنترنت أيضًا وعبر الرسائل الإلكترونية يتم تداول ملخصات دروس الداعية عمرو خالد حول مواضيع مثل «معنى الهدف في الحياة» و«قيمة الوقت» و«التفكير الايجابي». التفكير الايجابي الذي تفكر الداعية ماجدة عامر في أن تخصص له كتابًا. أما برنامج عمرو خالد «صُنَّاع الحياة» فقد تمت هيكلته على شكل برنامج للتحقُّق الذاتي تقدم فيها الأهداف الفردية في قالب مدني يركز على الفرد. البرنامج الذي تحول

الى كلمة جامعة يلتف حولها كل الذين يتعرفون على أنفسهم في هذا الإسلام الجديد الذي يركز على الفرد، من محمد عبد الجواد الذي يفكر في تقديم برنامج مواز لمجموعات النساء اللواتي ينوين استخدام مبادئ البرنامج لتنفيذ برامج لـ«التوعية الدينية الموجهة للأطفال» ، طموح إحدى داعيات المجتمع المخملي في القاهرة. بهذا تصبح كلمة الإسلام الجديد أشبه بالحاوي الذي قد يتضمن كل هذه المعاني.

لكن، لِمَ يهتم الإسلاميون بمفاهيم مثل النجاح أو الإنجاز أو التحقق؟ هل أصبحت هذه هي الأدوات الرئيسية في مصر؟ . . هناك أسباب متعددة يمكن رصدها، يتعلق بعضها بالمحتوى الأيديولوجي ويرتكز بعضها الآخر على اجتماعيات دعاة الإسلام الجديد في مصر.

أولاً: نلاحظ الحماس الشديد الذي أحدثته أدبيات «المنجمنت» لديهم بسبب نقاط التقارب الهيكلية بين خطاب الإدارة وبين الخطاب الإسلامي. هكذا اعتبر «ستيفن كوفي- Steven Covey» أحد أبرز من أثروا في شباب الحركة الإسلامية، مثلما يؤكد محمد عبد الجواد «عرضه كله يقوم على فكرة نجاح الفرد القائم على المبادئ والقيم. وهذه هي القيم التي أثرت في شباب الحركة. كان «Covey» يقول انه إذا أردت النجاح فيجب عليك استيعاب قيم ومبادئ قوية ثم عليك أن تقوي نفسك. إن هذه هي نفس مفاهيم الحركة الإسلامية التي تعتبر أن جهاد النفس هو الجهاد الأكبر». أكرم رضا، الذي اكتشف «المنجمنت» عبر كتاب الشيخ محمد الغزالي الذي تحدث فيه بشكل خاص عن مبادئ التفكير الإيجابي التي طورها الأمريكي «ديل كارنيجي-Dale Carnegie»، أعجب حين لاحظ أن أدبيات «المنجمنت» الأمريكية تخصِّص صفحات كاملة للقيم

ويتحسر كيف أنه «تم أخذ الفلسفة من الغرب بينما تُركت العلوم الضرورية مثل الإدارة». وفي جانب آخر فإن ما يشكِّل إيجابيات حديث القيم في هذه الأدبيات هو أنها تشكِّل إطارًا قيميًا مَرِنًا لا يعتمد على وصفات مضبوطة بحيث يمكن قولبته في أكثر من رؤية ومشروع. . بهذا المعنى فهي لا تشكِّل أي تعارض مع الإسلام، إنها تبدو إسلامية بتعريف محمد عبد الجواد.

ثانيًا: يتميز هذا الخطاب بكونه يقدم إجماعًا توافقيًا. فهو يقدم للإسلاميين من دعاته والذين لا يزالون قريبين من الحركة، خطابًا قريبًا من المثاليات القديمة ناهيك عن قدرته على تغطية مسار التنصُّل من السياسة وإيجاد نوع من التبرير لمواجهة المقاومة التي يفرزها هذا «الانفلات» في مواجهة الحرس القديم. في الوقت نفسه، تقدِّم هذه الرؤية التوافقية، بما توفِّره من عناصر مثل الاندماج الاجتماعي وحل النزاعات وفنون التفاوض وتحسين العلاقات بين الأفراد، حماية من السلطة بل وتوفر بعض المزايا الأخرى؛ فرجال الأعمال المؤثِّرين يتذكرون أن رئيس الوزراء السابق عاطف عبيد كان على رأس مكتب للإدارة في أوائل الثمانينات.

ثالثًا: هذه الأدبيات سمحت لدعاتها بتحويل رأس مال ثقافي (أي المعرفة الأكاديمية التي يُمثِّلُها «المنجمنت») إلى خطاب عام يتطور مع تطور الدعوة وحركة الإصلاح الاجتماعي، ذلك أن دخول مفهوم تحقيق الذات إلى جدول أعمال إسلامي في المجال العام يعني تكريسًا لأدوات جديدة للأسلمة؛ المستشار الورع والداعية المنفتح والمنضبط في أوقاته هو خلاف المهندس الملتحي لسنوات السبعينات والثمانينات. إن هذه ظاهرة تتطور على هامش الحركة الإسلامية لكنها مندمجة اجتماعيًا وقادمة من تخوم عالم المؤَسَّسَة والتسيير.

زمن التداخلات

يثبّت هذا الداعية الذي يمثل الإسلام الجديد أقدامه في المجال الاقتصادي بفضل مرونته وإبداعيته؛ خبير في هذه المؤسَّسَة، مستشار في تلك، عضو في مجلس إدارة، منخرط أغلب الأوقات في مجال الصناعة الثقافية، وليس بالضرورة أن يكون إسلاميًا سابقًا. يتحرك بسرعة في الفضاء الإعلامي ويبيع دائما منتجين اثنين: ثقافة الإدارة والإسلاميات، سواء عبر جميع الوسائل الإعلامية من الأشرطة إلى أقراص الفيديو، أو عبر تواجده في الفضائيات كأكرم رضا أو طارق السويدان أو عمرو خالد. يعمل كداعية حينًا وكمستشار للموارد البشرية حينًا آخر؛ مجسِّدًا فكرة «الناقل» بين فضاءات الاقتصاد والسياسة؛ ومفهوم «الوسيط الثقافي» بين الأنماط الغربية والمعرفة الإسلامية.

ويقدِّم طارق السويدان هذا النموذج- المثال باعتباره من السبَّاقين الذين ساهموا في إدخال هذه الأدبيات الى دول الخليج. فبعد أن كان مهندسًا للبترول، تحوَّل إلى التحقُّق الذاتي وحصل على شهادة دكتوراه في «المنجمنت» من الولايات المتحدة الأمريكية ليُسهم بقسط وافر في التعريف بأدبيات «المنجمنت» في دول الخليج العربي. إثر عودته لبلاده، شغل السويدان بسرعة عدة مناصب في رئاسة إدارة عدد من الشركات المتخصصة في الموارد البشرية والإدارة، ونشر في الوقت ذاته عددًا من الأشرطة حول حياة الرسل كما دخل ميدان الدعوة. وفي حين كان يضاعف دروسه في «المنجمنت» في عدد من المؤسسات التي عمل بها، ضاعف حضوره في البرامج الإذاعية والتلفزيونية لعرض أفكار أستاذه «ستيفن كوفي- Steven Covey» من «وجهة نظر إسلامية»

بشكل يبدو فيه كملتقى «للفكر الإداري والفكر الإسلامي». وتتناول كتبه موضوع الإيمان في الإسلام كما تدرس كيف يتم تحقيق النجاح في الحياة.. وينتقل بين برامج إذاعية: برنامج «دعوة للنجاح» في مجال تنمية العلاقات الشخصية في إذاعة الكويت وبرنامج «قصص الأنبياء» على قناة القران الكريم في الكويت أيضًا، في القنوات الفضائية يقدِّم برامج مثل «أسرار الحج» و«صناعة النجاح» على قناة اقرأ وبرنامج «فن الإحسان» على تلفزيون قطر.

بشكل أقل، يعتمد أكرم رضا ومحمد عبد الجواد ومحمد فتحي في مصر على الدعوة التي تعتمد على ثقافة «المنجمنت». يعتبر محمد فتحي أن «مهمتي هي أن أقيم جسرًا؛ أن أمارس الدعوة من خلال المنجمنت». ويركز أكرم رضا على موضوعي الخطوبة والزواج حيث يحاول أن يُحدث توافقًا بين المعايير الدينية والإكراهات العائلية والمؤهلات الشخصية وجانب العاطفة. آخرون مثل أحمد محمد يستخدمون الدعم الإسلامي لتقديم منتجات أدبيات الإدارة مثل برنامجه على إسلام أون لاين «معًا نتطوَّر». محمد عبد الجواد في كتابه «أسرار التميز الإداري والمهاري في حياة الرسول[١]» يحاول من جهته أن يقدم خلاصة تركيبية بين فكر الإدارة والفكر الإسلامي.

لابد من الإشارة إلى أن ظاهرة التمدُّد بين النظامين الاقتصادي والديني لا تقتصر على مصر والعالم العربي، ففي إندونيسيا تنتشر اللقاءات التي تحفل بالأخلاق الشخصية وإدارة العواطف وضبط النفس في دور مثل دار التوحيد.[٢] وترسل المؤسَّسَات المهمة مثل البنك الوطني ووزارة المالية بكوادرها للتدريب

(1) Op. cit.

(2) Le Monde, 01.09.2003.

فيها. ولعل الأكثر إثارة هو أنها مملوكة للداعية التلفزيوني «عبد الله جمنستيار- Abdullah Gymnstrar»، رمز الشباب الإندونيسي، الذي يتربع على رأس إمبراطورية مالية تتكون من خمس عشرة شركة[1] وحيث يتآلف البيزنس والدعوة بشكل جيد: «دار التوحيد هي نموذج(. .) نحن نريد أن نظهر للناس إلى أي حد الإسلام دين جيد ويدفع للفاعلية والعدل(. .)في ملتقياتنا نحن نحاول أن نكون مقاولين ونعلّم الناس كيف يكونوا طيبين وان يحبّوا بعضهم بعضا[2]» يقول جمنستيار الذي يناصر فكرة إدارة الذات دون قيد أو شرط.

يمكن إذن فهم المنطق وراء الدخول الكثيف لـ«المنجمنت» إلى الخطاب العام للإسلام الجديد. فمن جهة، ومن وجهة نظر أداتية، يقدم «المنجمنت» خطابًا توافقيًا أو خطاب إجماع لمجموعة تمر بمرحلة تحول وتعاني من ضغط السياسي، بل إنه يبحث عن تلطيف موقف السلطة حياله. لكن منطق الأداتية ليس هو الوحيد ذلك أنه، ومن جهة ثانية، يمثّل نتاجًا لانفتاح الشباب الإسلامي على العالم سواء بشكل واقعي ملموس عبر الرحلات أو البعثات الدراسية، أو عبر الفضاء الافتراضي للإنترنت الذي يتفق الجميع على أنه لعب الدور الأهم في تحول الكثير من هؤلاء، فقد تم اكتشاف خطاب «المنجمنت»، بالنسبة للكثيرين، عبر أشخاص قدموا من عالم المؤسَّسَة ثم نقلوا ونشروا قيمه في المجال الديني.

يشهد المجال الديني في هذه الحالة انعكاسًا مزدوجًا؛ يتعولم المجال الديني (بسبب انفتاحه مفاهيميًا)، ثم هو كذلك متنصّل من السياسة (لعدم رغبته في مواجهة السلطة، ونتيجة لما يحمله من معاني إهمال فكرة الجماعة والدولة).

(1) Times Asia, 11.11.2002.

(2) Pomonti (J.-C.), «Aa Gym chante l'islam soft» , Le Monde, 01.09.2003.

تتَّجه أدبيات «المنجمنت» التي ينتجها الإسلاميون اليوم إلى التأكيد على تحقيق الذات لأن حركة الأسلمة اليوم تستهدف الكوادر والأشخاص الذين ينتمون إلى الطبقة الميسورة بحيث تسمح بـ«صياغة أخلاقية» برجوازية جديدة عن طريق ربطها بالفكر الإصلاحي. هناك إذن ثقافة طبقة في طور التشكُّل، ويتم ذلك باستدعاء لحديث الخصوصية الإسلامية مع البقاء في توافق تام مع الأنماط الذاتية والفردانية، الضرورية للتواجد في عالم متعولم.

في الالتقاء بين الدعوة وتحقيق الذات: صناعة الحياة

يظهر برنامج «صنّاع الحياة» لعمرو خالد، إلى أي حد يمكن أن تصل حدود الالتقاء بين الدعوة و«المنجمنت»، وكيف لمثل هذا التلاقي أن يعطي نفسًا للمواقف الإصلاحية داخل الخطاب الإسلامي.

ويمثل البرنامج الذي قدَّمه الداعية على قناة اقرأ الفضائية مع بداية عام ٢٠٠٤، إرادة التجديد لدى عمرو خالد؛ فبعد أن تعمَّق في قراءة أدبيات «المنجمنت» الغربية، وتتبع الإنتاج النظري لأهم مفكري «المنجمنت» في العالم العربي، قاده الانغماس والحماس الشديد لهذا الفكر ليقرر الدخول إلى الميدان العملي من خلال إعادة صياغة واضحة للدعوة الكلاسيكية؛ بحيث جعل من برنامجه أضخم دروس مقدمة في تكوين الفكر الايجابي والتحقُّق الذاتي مؤطرة ببعد مدني يظهر بوضوح على طول حلقات البرنامج، وهو يضع جمهوره في صورة البرنامج منذ البداية حين يرى أن «هذا البرنامج ليس برنامج نصائح أو توصيات بل برنامج عملي» أي «مشروع لإعادة إحياء بلدنا وإنقاذ الشباب». لكن إصلاح الجماعات يمر عبر إصلاح الأفراد وهي الرؤية التقليدية للفكر الإصلاحي الإسلامي. فإذا كان هناك مناشدة مستمرة لضمائر الشباب، فان

هناك إصراراً قاطعًا على الرجل الجديد، المرن والمكافح تمامًا كما تقول أدبيات «المنجمنت». فالبرنامج، كما يقول عمرو خالد، «يستهدف تنمية إرادة النجاح[١]» و« الدفع بها نحو اختيارات مثمرة من اجل التغيير[٢]». وحين يربط عمرو خالد، ابن الأسرة الميسورة، بين ثقافة المؤسَّسَة وانجازاتها في مظهر بروتستانتي واضح، فانه لا يرى أكثر من أنه «إذا لم تشغل نفسك بعمل الخير فستنشغل بارتكاب المعصية ذلك أن الفراغ هو العدو اللدود للطريق المستقيم، إنه مرادف للفشل وكلاهما يقود إلى الخطأ». [٣] يجب إذن القبول بفكرة أن العالم الإسلامي في مرحلة انحطاط وأن «أمَّتنا وصلت إلى منحدر كبير ليس هناك أعمق منه»[٤] حسب الداعية. نقطة البداية بالنسبة للبرنامج هي «إحياء الأمل» الذي تعبر عنه تجربتان تاريخيتان عالميتان للبناء والنهضة هما اليابان وألمانيا. فبعد الحرب حقَّق البلدان نهضتهما بفضل المزج بين القيم المعنوية للعمل مثل الجهد والاقتصاد في الوقت والانضباط والأمل والإرادة. ولم يتردد اليابان في طلب المعرفة من عدوه الأمريكي بعد أن انطلق من تعاليم بوذا (بما تتضمنه من تدين وانفتاح !) . واستمدت ألمانيا قوتها من الإيمان بأن الألمان هم أفضل البشر (حيث تظهر أهمية التشبُّث بالوطنية الألمانية)، وعرفت كيف تدمج في مؤسَّسَاتها القيم المعنوية للعمل التي استمدتها من اليد العاملة التركية[٥] (حيث لم تتورَّع عن فكرة الاستفادة من المسلم) .

(١) مقدمة الجزء الأول من البرنامج.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) المرجع نفسه.

(٤) المرجع نفسه.

(٥) المرجع نفسه.

وهذه القيم الموجودة في الإسلام هي ما تجعل الأمل ممكنًا فالقرآن يشدد على بذل الجهد ٢٥٠ مرة وعلى عمارة الأرض ٤٠٠ مرة وعلى استثمار الوقت ٥ مرات، وطالما أن هناك أملاً فهذا هو التفكير الايجابي لأن «النهضة توجد بفضل الأشخاص الايجابيين الذين يملكون أفكارًا و طموحات[1]» مثل الرسول ﷺ أو ماركس ولينين أو حتى ماوتسي تونغ، مثلما يعدد الداعية الذي يصر على أن يكون منفتحًا على كل شيء. باختصار: «لخَّص الرسول الإسلام في جملة واحدة: الدين النصيحة، والنصيحة هي أن يكون المرء ايجابيًا».

يركِّز البرنامج كما هو واضح على الايجابية وحمل مشاهديه على «تطبيق قيم النجاح نفسها على أنفسهم» أي الانتماء الى الإسلام، ومبدأ المسؤولية، والإيجابية، وبذل الجهد، ومعرفة قيمة الوقت، والثراء الثقافي، وإتقان العمل، وتوفير الموارد، وحس الجمال والفن. المتابع مدعو دائمًا، على طول حلقات البرنامج، إلى اختبار وتنمية «ايجابيته» عبر استمارات موجهة للتقييم، لتحديد أهداف في الحياة، وذلك بطريقة منهجية يحددها الداعية.

ينتقل البرنامج إلى التطبيق العملي من خلال حملات محاربة المخدرات بفضل مجموعات «بناة المستقبل»، وحملات دعاية على الطريقة الأمريكية، حملات محاربة التبغ وحركات تضامن متنوعة ومتابعة المبادرات المحلية الناجحة ومتابعتها عبر حلقات البرنامج. أحدث البرنامج انتشارًا واستجابة واسعة لدى الشباب. انتظمت مجموعات على مستوى المدارس أو في مساجد الأحياء لتقديم دروس مجانية في الحاسوب لصالح الفقراء. بيان مكافحة شرب النارجيلة (الشيشة) تم تحميله من الموقع من أكثر من ١٨٠٠٠٠ مستخدم

---

(١) صناعة الحياة، حلقة «التفكير الايجابي».

للإنترنت ورسالة إلى المدخنين تحذر من الآثار المؤذية للتبغ تم تحميلها ٧٦٠٠٠٠ مرة. لم تتأخر المؤسَّسَات الرسمية عن الركب حسب ما يقوله عمرو خالد، فحتى وزرة الصحة، وتبعًا للبرنامج، منعت التدخين في محيطها. وتبعتها كلية الصيدلة في جامعة الإسكندرية التي منعت التدخين في الأماكن التابعة لها بعد حملة فعَّالة من المنشورات المضادة للتدخين. وبشكل أكثر مرحًا يخبرنا عمرو خالد أن «جامعة الفاتح في ليبيا أعلنت عبر اللجنة الشعبية للصحة عن تنظيم مسابقة للامتناع عن التدخين لمدة شهر وجائزتها هي تذكرة لتأدية مناسك الحج[١]». مقاهي في سوريا والأردن ومصر قرر أصحابها التخلي عن أربعين بالمائة من حجم أعمالهم باقتطاع النرجيلة منه. نذكر أيضًا هذا المثال عن الربط بين الدعوة الى الأخلاق وبين نماذج أدبيات التحقُّق الذاتي تمت في مدرسة ابتدائية في دمشق» حيث اتفق المعلِّمون مع تلاميذهم على أن يساعدوا أولياءهم على التوقف عن التدخين وتناول النرجيلة أن كل تلميذ ينجح في مهمته ستكون له علامات تميز على شهادته. هذه العلامات ستحمل عنوان«علامات الإيجابية[٢]». عائدات حملات التبرع لافتة أيضًا، فمشروع جمع الملابس سمح بمساعدة ٣٢٠٠٠ فاعل خير ينتشرون في ٢٦ دولة في جمع مليون ونصف كيس من الملابس تقريبًا لصالح المحتاجين. حوكي الأمر سريعًا، ودخل فيها المناصرون الأوائل للفكر الإداري كمحمد عبد الجواد الذي سينشر مجموعة كتيبات عنونها بـ«مهارات صناع الحياة»: يقول مدير مركز مهارات: «صناع الحياة(. .)الناس تريد أن تنطلق في هذا وأنا أريد أن أمدَّهم بالمهارات اللازمة للقيام بالمهمة». من «المنجمنت» إلى الدعوة يبدو أن الحلقة الآن قد اكتملت.

---

(١) المرجع نفسه.

(٢) المرجع نفسه.

النهضة الإسلامية الجديدة: أصولية جديدة، إسلام سياسي أم حركة إصلاحية؟

لا تُجسِّد صناعة الحياة ظاهرة من نمط «الأصولية الجديدة» كما يرى أوليفييه روا، وهي الظاهرة التي تتم في سياق فشل الإسلام السياسي لتحيل إلى عودة الموقف الإسلامي إلى التركيز على مسألة المعايير والفردانية.[١] فصناعة الحياة ومعها ظاهرة الإسلام الجديد تشكِّل قطيعة مع الأصولية الجديدة ومع الإسلام السياسي وحتى مع الفكر الإصلاحي «للمفكرين الإسلاميين الجدد[٢]». فهو من جهة يناقض الإسلام السياسي، ويشترك مع الأصولية الجديدة في تهميش مسألة الدولة، لكن عدم اهتمامه بالدولة لا يغرقه في النرجسية المنفصلة عن فكرة الجماعات تمامًا ولا يجعله يتمحور فقط على مسالة معايير السلوك الشخصي. وبعكس الإصلاحيين الكلاسيكيين، فإن الإسلام الجديد لا يحفل كثيراً بالبناءات النظرية الكبرى لاسيما مسألة الفقه والاجتهاد الإسلامي، بل يهتم بالتطبيق العملي. ذلك أن البرنامج ومعه كل أنصار الإسلام الجديد يستهدف تغيير الواقع. في هذه الحالة فإنه يستهدف شكلاً ما من الإصلاح، أو من «النهضة» بتعبير عمرو خالد.

ولا يميل جميع دعاة الخطاب الجديد حول نماذج التفكير الايجابي والتحقُّق الذاتي إلى اعتبار أنفسهم حَمَلَة معرفة تقنية فحسب؛ بل يرون أنفسهم أصحاب رسالة (محمد عبد الجواد) ورؤية (أحمد محمد) وقابلية لتقديم «مشروع اجتماعي شامل يتجاوز عالم المؤسَّسَة ويتموضع في سياق مشروع واسع

(1) Roy (O.), L'échec de l'islam politique, Paris, Seuil, 1992.

(2) Benzine (R.), Les nouveaux penseurs de l'islam, Paris, Albin Michel, 2004.

للإصلاح» (عمرو خالد). وبالنسبة لأكرم رضا فإنه «لا يمكن أن يكون هناك إصلاح دون إدارة ناجحة للموارد البشرية».

هناك إذن خطاب إصلاحي جديد يتشكَّل وينتظم حول أخلاقيات المؤسَّسَة التي يُنظَر إليها باعتبارها إسلامية في نفس الوقت الذي تحافظ فيه على طابع الدعوة، وموجهة لتحارب أسوا الأمراض على الإطلاق؛ السلبية. ذلك أن «السلبية»، كما يرى عمرو خالد، وليس الإمبريالية الثقافية الغربية أو المؤامرة الصهيونية، هي السبب الرئيس، في نظره، للانحطاط في العالم العربي. السلبية التي يلخِّصها في مثال الشاب المكبَّل الذي يستحضره بتفاصيل دقيقة في مقدمة برنامجه «صناع الحياة»: «هذا الشاب التعيس والمكتئب الجالس في غرفة صغيرة مليئة بخيوط العنكبوت حيث يوجد بالقرب منه كرسي عليه سجادة صلاة مهملة، وعلى المكتب مصحف يعلوه غبار. بينما يوجد النور خارج الغرفة. وعندما قلنا لهذا الشاب لماذا لا تخرج من هذه الغرفة إلى حيث يوجد النور أجاب أن هذا مستحيل، وعندما أثبتنا له العكس حاول أن يتحرك وقوفًا لكنه لم يستطع لأنه شعر بأنه مكبَّل: يده اليسرى كانت مكبَّلة بسلبيته ويده اليمنى بخموله، حول عنقه هناك قيد الجهل وحول كعبه قيد غياب الهدف في الحياة».[1] فالسلبية كما يراها أيضًا أحمد محمد في كتاباته، هي النقيصة الكبيرة: «لدينا في العالم الإسلامي نقص على المستوى الفردي من حيث القدرة على الحلم وعلى الطموح وعلى النجاح»، وهو يلحّ في أحد مقالاته على ضرورة الحلم بالأشياء الكبيرة وعلى استهداف الترقي الاجتماعي والمهني «ما الذي يمنعك من الانطلاق في مشروع جديد؟ ما الذي يمنعك من إكمال

---

(١) صنَّاع الحياة، المقدمة.

دراساتك العليا أو اتباع تكوين إضافي لعمل جديد(. . .) كن من الذين يصنعون الأحداث وليس من أولئك الذين يخضعون لها» .[١]

إن هذا يبدو نمطًا من الدعوة التي تمت إعادة صياغتها مع التركيز على أهمية المساعي الدنيوية للنجاح؛ وهي لا تتضمن تطبيقًا للواجبات الدينية للإسلام الواردة في القرآن، ولكن قائمة على المرونة والاحترافية الفردية في عالم يتميز بالتغيُّر المستمر. في هذا الإطار يدعو أحمد محمد القارئ الى أن يعود طفلاً من حين لأخر، وأن يترك العنان لخياله خمس دقائق في اليوم. قيم الإسلام الجديد بهذا الشكل هي إذن في تشجيع الخيال، والإبداع، والمرونة، والمبادرة، والانفتاح بشكل خاص، لأنه وكما يحب أحمد محمد أن يكرر دائمًا فإن «الروح الإنسانية كمنطاد مُلئ بالهواء، لا يمكنه أن يعمل إلا إذا تم فتحه[٢]» . وحين يتذكر التزاماته السابِقةَ يتنفس بعمق معلنًا: «أخيرًا أخرج من الانغلاق الى رحاب الإنسانية». يميِّز محمد مسعد[٣] في أطروحته بين أربع قيم أساسية تحدِّد ملامح هذا الإسلام الجديد هي الانفتاح، الإبداع، الاستقلالية، والثروة. بالنسبة لصنَّاع الحياة فالمبادئ الذاتية الأساسية لكل مسلم «نهضوي» هي: الإرادة، اكتشاف الموهبة، الإبداع والابتكار، التفكير المنهجي، الوعي بأهمية المعرفة والعمل، المبادرة، ترتيب الأولويات، الذكاء الاجتماعي الذي يحيل إلى فن التواصل، مواجهة التحديات والصمود أمام العوائق، التخطيط ووضوح الرؤية[٤]» .

(١) «رأيت حلمًا . . أصبح حقيقة» على موقع إسلام أون لاين بتاريخ ١٤-٣-٢٠٠١ .

(٢) مقابلة في جريدة الأخبار بتاريخ ٢٧-٠٦-٢٠٠٤ .

(3) Mosaad (M.), op. cit., chapter III.3 subjectivity.

(٤) صنَّاع الحياة، المقدمة .

في التزاوج بين المحلية والعالمية في عالم اتصالي؛ الإسلام بالمشاريع

تُسهمُ أدبيات «المنجمنت» في ظهور هؤلاء «الأفراد الذين ينتظمون ذاتيًا و المبدعين الذين يعتمد «المنجمنت» على أدائهم[1]». يظهر «المنجمنت» بذلك كأنه خطاب للتكيُّف مع «عالم مفتوح على الاتصالات» حيث «الأفراد فيه مدعوون للانتقال والحركة، وبناء علاقات العمل بمفردهم (. . .) وحيث المرونة والقدرة على التكيف والتعلُّم تتحول إلى أدوات مهمة تسبق الخبرة التقنية (. . .) وحيث تحتل الخصائص الشخصية وإمكانات التواصل والاستماع والانفتاح على الاختلافات نفس أهمية الفاعلية التي تقاس بالقدرة على بلوغ الأهداف المسطَّرة».[2] هذه هو ما يفسِّر إصرار عمرو خالد على مفهوم «الثراء الثقافي» و«حس الفن والجمال» أو الإبداع وهي المؤهلات الشخصية في العالم الاتصالي. ويعود ذلك أيضًا، كما يري كل من «شابيلو-Chiapello» و«بولتنسكي- Boltanski» إلى أنه إذا كان المرء مبدعًا فإن العلماء والفنانين هم من يمثل النموذج المحتذى. يضرب عمرو خالد في مقدمته الأمثلة بالمبدعين والمخترعين والفنانين والعلماء من الإمام البخاري إلى الفائز بجائزة نوبل في الفيزياء المصري أحمد زويل ورسَّامة الكاريكاتير أميَّة جحا، وصولاً الى «توماس أيديسون- Thomas Edisson» الذي يذكره بكثير من المديح بوصفه يملك ١٠٩٣ براءة اختراع.

من جهة أخرى، لا يعبر مبدأ استثمار الوقت، الذي يحتل موقعًا مهمًا في خطاب الإسلام الجديد على مبدأ الالتزام فقط: في «عالم مفتوح على

(1) Boltanski (L.), Chiapello (Eve), op. cit., p.119

(2) Boltanski (L.), Chiapello (Eve), op. cit, p. 203.

الاتصال»، الوقت هو المورد النادر بامتياز والذي يجب الحفاظ عليه لأجل «توظيفه في استمرار التواصلات النافعة[١]». أما الانفتاح هنا فلا يشكّل قيمة فلسفية بل اقتصادية لها علاقة بالمرونة والفاعلية الفردية والتكيُّف، وهي نفس القيم التي تقوم عليها الروح الرأسمالية. أما فكرة التغيير فمطلوب قبولها بشدة دون الوقوف في وجهه بل التآلف معه؛ فالتغيير كما يقول أحمد محمد هو «الثابت الوحيد الذي لا يتغير. كل المفاهيم التي تربطك بالماضي يمكنها أن تتغير فجأة. كل العناصر المتغيرة التي اعتبرتها ثابتة أنت المسؤول عن إدراكها بوصفها كذلك». أخيرًا فالمسافة التي يتخذها «المقاولون الإسلاميون الجدد» عن الحركات الإسلامية سببها أن «الإنسان الاتصالي لا يحبِّذ أن يتحكَّم فيه من قبل تنظيمات ولا يقبل بما تجرُّه عليه من التزامات مختلفة (...) ولهذا يفضل الابتعاد عن السلطة الهرمية لصالح أنماط من العلاقات الشبكية البعيدة عن التأطير والرقابة والتمثيل(...) كما أنه يهتم بعنصري الاستقلالية والشعور بالأمان[٢]». إن هذا يفسر الابتعاد عن تيار الإسلام السياسي الذي اعتبر، لدى البعض، محركًا لكل ما ترفضه الروح الرأسمالية الجديدة: «انعدام التكيُّف» و«التسلُّطية» و«التصلُّب» و«اللا تسامح»، مضافًا إليها «عدم وضوح الرؤية» و«غياب الواقعية»، و«المثاليات الكبيرة»، وانعدام القدرة على رؤية الأهداف الحقيقية وفقدان القدرة على التحليل.[٣] ويميل البعض مثل خالد حنفي، إلى نقد استمرارية طابع «العسكريتارية» في التنظيم الحركي في الوقت الذي بدأ فيه الجميع يطالب بتجاوز المدير الدكتاتور والهرمية المتصلبة. وفي جانب آخر ينتقد

---

(1) Boltanski (L.), Chiapello (Eve), op. cit., p. 232 .

(2) Boltanski (L.), Chiapello (Eve), op. cit., pp. 185 et 186.

(3) Mosaad (M.), op. cit., pp. 12-13).

البعض كأحمد محمد في مقال على إسلام أون لاين، جانب التنميط الذي يبني الفرد وفق تصورات مغايرة لما يبحث عنه الفرد نفسه في الحياة فيقول لجمهوره بعبارات مباشرة: «توجَّه نحو ما تبحث عنه أنت لنفسك، وليس عن ما يريده شخص آخر لك». في الاتجاه نفسه يقول هذا الإخواني السابق «أنا لا أتقبل هذه الفكرة التي ترى أن هناك قائمة من المواصفات التي يجب أن يتقيد بها كل فرد في الجماعة. هذه من أسوا الأمور الموجودة لدى الإخوان المسلمين؛ إنهم يريدون أن يصبُّوا الجميع في قالب واحد، أنا أريد أن أكون أنا وإذا لم يتناسب هذا مع وجهات نظرهم إذن فليكن ![1]» . سنجد على كل مستويات الإسلام الجديد الدافعين الكبيرين الموجودين في أدبيات «المنجمنت» لسنوات التسعينات ونعني بهما نبذ التسلُّطية، والإصرار على المرونة والتفاعلية.

يستخدم كل من «بولتنسكي- Boltanski» و«شيابيلو- Chiapello» مصطلح «المدينة بالمشاريع» للإشارة الى الجهاز التبريري الذي تخلقه الرأسمالية الآن. وهو مفهوم مأخوذ من أدبيات الإدارة هو التنظيم بالمشاريع؛ حيث تتهيكل المؤسَّسَة وفق عدد كبير من المشاريع المرتبطة بأشخاص متنوعين.

يمكن القياس على ذلك إذن عبر الحديث عن مصطلح «الإسلام بالمشاريع»، المصطلح الذي نرى أنه يحيل الى المستويين الذين يحددهما تعريف كل من «بولتنسكي- Boltanski» و«شيابيلو- Chiapello» هما الجهاز التبريري والنمط التنظيمي. فمن جهة هناك ظهور لخطاب قائم على الديني الذي يشيد بالخصائص الفردية لكل صاحب مشروع، كالاستقلالية والانضباط والحركية (. . .) والانفتاح على الآخرين وعلى الجديد، والجدية، والإبداع، والحدس، والإحساس بالاختلاف[2]».

(1) Mosaad (M.), op. cit., p. 98.

(2) Boltanski, Chiappelo, op. cit., p. 150.

من جهة ثانية، هناك تشابهات ترتسم بين أنماط الدعوة الجديدة وبين فضاء «المؤسَّسَة الصغيرة» التي تمثِّل مصدر الإلهام لكل أدبيات «المنجمنت» المعاصرة. حيث ينتظم كلاهما على فكرة المشروع؛ مؤسَّسَة مخففة تتكون بنيتها من «نواة صلبة» تعمل وفق منطق الشبكة يجتمع حولها عدد كبير من المتدخلين بحيث يبدو أن المنظمة ليست في النهاية سوى «تراكمات من روابط تعاقدية أقل أو أكثر استدامة.[1]». على نفس المنوال يظهر برنامج «صنَّاع الحياة» بشكل تفاعلي، يتحرك بمرونة حول شخصية كاريزمية (عمرو خالد) وبعض المتعاقدين، لكنه يعتمد على مجموعات صغيرة من «بناة المستقبل» خفيفة التنظيم لكن بأهداف محددة.[2]

أما المشروع، فهو منظمة شبكية تعتمد على الانتقال السريع للمعلومة الحركية والإبداع، هناك تفكير دائم، تقييم ذاتي وتصحيح للأخطاء؛ الانتقادات توجه وتستقبل برحابة، يتم تسجيل الردود والاستفادة منها لإضفاء طابع من الشفافية، والمبادرات الناجحة يتم ذكرها ومتابعتها في الحلقات الموالية للبرنامج. أكثر من ذلك، فإن فكرة المساواتية التي يقوم عليها البرنامج في عمقه لافتة؛ حيث يمكن للجميع التدخل والنقد بما في ذلك توجيه الداعية الذي يتقبل النقد ويعترف بالخطأ. يظهر بوضوح كيف أن هذا الخطاب الحديث يضرب مبدأ الهرمية الذي ظل يميز المجالات الاجتماعية والدينية منها في مصر. لا يظهر عمرو خالد بمظهر الداعية التقليدي الذي يدعو إلى الفضيلة باسم عقيدة متعالية بوصفها الحقيقة المطلقة يكون هو ممثلها الطبيعي. بل يظهر بمظهر الأخ الأكبر الذي يسعى إلى نشر الثقة وبنائها[3]، أن يعطي المسلم تقديره لذاته وهي الخطوة

(1) Ibid, p. 118.

(٢) الأمثلة مأخوذة من برنامج عمرو خالد.

(3) Ibid, p. 168.

الأولى في طريق النهضة التي يدافع عنها؛ في مكان الداعية المتعالي والمتسلط يظهر عمرو خالد، وبشكل مزدوج، بمظهر المدرب والوسيط، الصفتان المطلوبتان في القيادي أو المدير لدى علم الإدارة الجديد لسنوات التسعينات. كمدرِّب هو يجيد «فن تحفيز قوة الإرادة»[1]، وعمرو خالد يوجز ذلك في فكرة «القطع مع قيود السلبية». وكوسيط فهو يسمح، بالمعنى الذي يورده المؤلفان، بتداول المعلومة عن طريق سرد لتفاصيل المبادرات «الايجابية» التي ينجزها هؤلاء وأولئك في أي مكان والعمل في نفس الوقت على إيجاد رابط بينها (Boltanski و Chiapello): وضع عمرو خالد مبادرة أحد شباب مصر في مجال تعليم الكمبيوتر بوصفها مثالاً «للإيجابية» وقد ساهم الداعية في حصول هذا الشاب المصري على رعاية رجل أعمال كويتي.

(1) Ibid, p. 174.

الخاتمة

يبدو أن «الإسلام بالمشاريع» يسهم إذن في «تشكيل طبقات اجتماعية وأنماط حياة معينة، مندمجة في العولمة وتتمتع باستقلالية نسبية تجاه الدولة الوطنية». [١] ويمكن أن نلاحظ أنه، وفي سياق ميله الى تهميش مسألة الدولة والسياسة والهوس بالهُويَّة، يشكِّل الإسلام بالمشاريع دليلاً على فشل الإسلام السياسي.

بالرغم من ذلك وعلى العكس منه، يُظهر هذا الفشل، و من أنقرة إلى جاكرتا مروراً بالأحياء الراقية في القاهرة، كيف أن الإسلام يستعد بشكل لافت لتحقيق حلم «ليبرالي أوردو» (Ordoliberalen) القديم في سنوات الثلاثينات[٢] لاسيما «ألكسندر روسو» Alexande Rostow؛ لقد كانوا يرافعون في مقالاتهم عن سياسة واقعية (Vitalpolitik) تقوم على نمذجة الفرد بحسب أخلاقيات وبنية المؤسَّسَة. فروح المؤسَّسَة تتحول في مدارات كتابات

(1) Bayart (Jean-François), Le gouvernement du monde, Paris, Fayard, 2004, p. 251.

(٢) نشأ هذا التيار الليبرالي في ألمانيا بين سنوات ١٩٣٠-١٩٥٠ في مرحلة الأزمة التي مر بها النظام الاقتصادي الرأسمالي في الثلاثينيات من القرن الماضي. وقد قاد هذا التيار عدد من الاقتصاديين والقانونيين المحافظين في ألمانيا عبر كتاباتهم في مجلة «أوردو - Ordo» الذين كان لهم تأثير كبير على الساسة الألمان. يقوم هذا التيار على مفاهيم أدت لاحقًا الى ولادة نظام الرأسمالية الاجتماعية حيث الدولة كضامن لمبدأ تكافؤ الفرص الاقتصادية وفعالية العوائد الاجتماعية، وذلك بوصفها «آمِرًا» ordonnateur. (المترجم)

هؤلاء الليبراليين إلى مشروع كامل للفردنة بحيث تصبح الحياة نفسها عبارة عن مؤسسة[١]».

الإسلام بالمشاريع: «هو في النهاية الضامن لنيوليبراليّة تتزامن، وبشكل مزدوج، مع الواقع الذي يجتازه الإسلام السياسي حاليًا: فمن جهة، إنه يكرس حالة من البرجزة (la gentrification) [٢] التي تطال المنتمين (من خلال استلهام نموذج الثروة الفاضلة والخلاص عبر الأعمال الخيرية كما يذكر عمرو خالد). ومن جهة ثانية يوفر لهؤلاء قاعدة أيديولوجية «هشة من الناحية السياسية» حيث لم تعد الدولة هي التحدي الأساس(وهو ما يكرّس مخيالاً طبقيًا يتماشى مع استراتيجية تحقيق الثروة ولا يتضمّن مواجهة مع السلطة).

لكن؛ وبالرغم من ذلك، يكشف «الإسلام بالمشاريع»، وبسبب ابتعاده عن حزمة كبيرة من المطالب الدينية عن استمرار الهوة في خطوط المساواة الاجتماعية في مصر على الرغم من النجاحات المعلن عنها. . فالعدالة الاجتماعية لم تمثّل يومًا انشغالاً لدى المتشبّث بالنجاح أو من مثاليّات الناجح التقي برغم هذا الوصف الذي يوسم به

(1) Ibid.

(٢) حول مصطلح «البرجزة -la gentrification»، يراجع بشكل خاص الفصل المُعنوَن «استهلاكية نيوليبرالية» في:

Mosaad (M.), op. cit.

باتريك هايني

- باحثٌ سويسري في العلوم الاجتماعية.

- حاز على جائزة أفضل أطروحة عن العالم العربي باللغة الفرنسية عام ٢٠٠١.

- باحثٌ سابق في مركز الدراسات والتوثيق الاقتصادي والقانوني (سيداج -CE- DEJ) بالقاهرة منتدبًا عن وزارة البحث العلمي الفرنسية، وباحثٌ سابقٌ في مرصد الأديان Religioscope بسويسرا.

- محلِّلٌ سابق في مجموعة الأزمات الدولية ببيروت عن منطقة الشرق الأوسط.

- يشغل حاليًا منصب مستشار شئون الشرق الأوسط في «مركز الحوار الإنساني»، وهي منظَّمة تهتمُّ بحلِّ النِّزاعات المسلَّحة والوساطة ومقرها جنيف.

- كتب عشرات الإصدارات المستندة إلى العديد من البحوث الميدانية في سويسرا وفرنسا، ومصر والسودان والمغرب ولبنان وسورية وتركيا.

- نشر بالفرنسية في دوريَّات مُحكَّمَة ومواقع متنوعة، كما نشر بالعربية أيضًا لاسيَّما في دورية «وجهات نظر»، وموقع «إسلام أون لاين» سابقًا.

- صدر له كتاب «ما بعد الإسلام السياسي» - Postislamisme بالاشتراك مع أوليفييه روا، و«نظام الأعيان - l'Ordre des Kaïd»، و«معارك حول الإسلام في الغرب- Les Minarets de la Discorde».

عُومريَّة سُلطاني

- كاتبةٌ ومترجمة وباحثة جزائرية في العلوم السياسيَّة مهتمَّة بحركات الإسلام السياسي والحركات الاجتماعيَّة بوجهٍ عام.
- نالت شهادتها العُليا في العلوم السِياسيَّة والعلاقات الدوليَّة من جامعة وهران.
- نشرت مقالات وصدرت لها ترجماتٌ لأبحاث ودراسات مُحكَّمة في الظاهرة الإسلاميّة والدينية عن عدد من المؤسَّسَات البَحثيَّة العربيّة والأجنبية؛ منها مرصد الأديان Religioscope في سويسرا، وموقع «إسلام أون لاين»، ومؤسَّسَة قرطبة بجنيف، ومكتبة الإسكندرية.
- شاركت، بحثًا وترجمة، مع الباحث الراحل حسام تمَّام في تأسيس دوريَّة «مراصد» التي تصدُرُ عن مكتبة الاسكندرية، ولها عنها أعدادٌ مُترجمة لباحثين غربيين بارزين في الاجتماع الديني والظاهرة الإسلامية.